

Le sens commun. L'articulation entre concept et expérience chez Hegel

Auteur : Bertrand, Pierre

Promoteur(s) : Collamati, Chiara

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2024-2025

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/24987>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative" (BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



Université de Liège

Faculté de Philosophie et Lettres

Département de Philosophie

Le sens commun

L'articulation entre concept et expérience chez Hegel

Mémoire présenté par Pierre Bertrand

Sous la direction de Chiara Collamati

Master en Philosophie à Finalité approfondie

Année académique 2024-2025



Université de Liège

Faculté de Philosophie et Lettres

Département de Philosophie

Le sens commun

L'articulation entre concept et expérience chez Hegel

Mémoire présenté par Pierre Bertrand

Sous la direction de Chiara Collamati

Master en Philosophie à Finalité approfondie

Année académique 2024-2025

Le sens commun

L'articulation entre concept et expérience chez Hegel

Table des matières

Table des matières	4
Introduction	5
Chapitre I	9
Le « travail du concept » - Présentation du projet philosophique hégélien	9
1. Qu'est-ce que le <i>concept</i> ?.....	9
2. Philosophie spéculative et sciences empiriques	14
3. Les trois moments de l'analyse logique	19
4. Concept et expériences vécues	27
Chapitre II.....	30
L'expérience du concept - Lecture de la <i>Phénoménologie de l'esprit</i>.....	30
1. Qu'est-ce que l' <i>expérience</i> ? – Lecture de l'introduction	31
1.1. Critique des présupposés kantiens au sujet de la connaissance	31
1.2. La nécessité d'une approche phénoménologique du savoir	33
1.3. Le point de vue de la conscience.....	35
1.4. La Phénoménologie de l'esprit ou la décantation conceptuelle des expériences ..	41
2. Les porteurs sociaux du sens – L'esprit objectif	44
3. La représentation et la transmission du savoir – La religion.....	48
4. Conclusion. Expérience et concept – Lecture du « savoir absolu »	53
Chapitre III.....	59
Adorno. Une reprise de l'articulation concept-expérience	59
1. Entre Charybde et Scylla.....	60
2. La dialectique mise en œuvre	65
2.1. La contrainte objective des concepts.....	65
2.2. Histoire et expérience	68
2.3. Le recours à la « totalité »	70
2.4. Avec Hegel... ?.....	75
3. Les écarts du concept (1/2) – la « totalité négative »	76
4. Les écarts du concept (2/2) – Unité de la théorie critique.....	83
Conclusion	90
Remerciements.....	93
Bibliographie	94

Introduction

« Avec ses bonnets de nuit et des lambeaux de sa robe de chambre, il bouche les trous de l'édifice universel¹ ; » Reprise à Heinrich Heine, cette phrase prononcée par Freud lors d'une conférence semble toute taillée pour le philosophe G. W. F. Hegel. Les commentaires des successeurs de Hegel indiquent que l'image qui a été canonisée de lui par l'« histoire de la philosophie » est celle du penseur abstrait, froid ; sacrifiant la richesse du monde réel et des expériences vécues pour édifier à la place un « système » prétendant expliquer ce réel tout entier ; ne réussissant à rendre de celui-ci, au mieux, qu'une carcasse abstraite et méconnaissable.

On peut citer à cet égard les invectives de Schopenhauer sur les « abus » de « Hegel et consorts » des « abstractions aussi étendues que vides². » Ou Kierkegaard et l'idée que Hegel aurait fait abstraction de l'existence³. Feuerbach : « la méthode hégélienne se fait gloire d'imiter le cours même de la nature. Sans doute, elle imite la nature ; mais il manque à la copie la *vie* de l'original⁴. » Sans parler des remarques du jeune Marx dans sa « Critique de la philosophie du droit de Hegel », selon lesquelles Hegel logicise le réel⁵. Même s'il y a aussi des auteurs qui, contre ce « procès en abstraction », se sont attachés à souligner la part de concret et de réalisme dans les textes hégéliens (je pense à certains auteurs que l'on associe au courant dit « École de Francfort »), ils tempèrent en concédant qu'à tel endroit ou tel autre, Hegel « exagère » et accorde trop de place à la « pensée », au « principe d'identité », à la « rationalité », au détriment du monde réel⁶.

¹ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (trad. A. Berman), Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, p. 97.

² A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation. I* (tr. M. Dautrey), Paris, Gallimard (coll. « Folio essais »), 2009, p. 892.

³ S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (tr. P. Petit), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 2002, p. 93.

⁴ L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)* (tr. L. Althusser), Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1973, p. 12.

⁵ K. Marx, *Œuvres. III. Philosophie*, (trad. M. Rubel), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), p. 877.

⁶ T. Adorno, *Trois études sur Hegel* (trad. Groupe du Collège international de philosophie), Paris, Klincksieck (coll. « Critique de la politique »), 2024 ; E. Bloch, *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel* (tr. M. de Gandillac), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de Philosophie »), 1978 ; H. Marcuse, *Raison et Révolution* (tr. R. Castel), Paris, Minuit (coll. « Le sens commun »), 1968.

L'une des premières choses qu'un étudiant, ou toute personne s'intéressant à la philosophie, se voit informé à propos de Hegel, porte généralement sur la célèbre triade « thèse-antithèse-synthèse » (dont il n'existe pas d'occurrence dans le corpus hégélien), une sorte de triade logique que Hegel utilisera pour expliquer le monde réel et l'histoire.

Je me crois autorisé, par mon expérience d'étudiant en philosophie, à dire que ce « discours d'escorte », ces représentations communes de la philosophie de Hegel n'ont pas fondamentalement changé. Lors de mes premières années d'études, je me souviens d'une discussion informelle où un professeur avait déclaré, en faisant allusion à Kant et à Hegel, que ces philosophes ont bâti des « cathédrales conceptuelles », impressionnantes certes par leur caractère monumental, mais qu'il serait tout de même insensé de croire qu'ils avaient « raison sur tout », qu'il n'y ait aucune « pierre » qui ne soit mal taillée, et qui menacerait leur édifice d'écroulement. Ce professeur semblait ainsi présupposer, par cette métaphore architecturale, que Kant et Hegel se sont attachés à construire une sorte de vision du monde à la fois abstraite, englobante, fermée et prétendument définitive, sous la forme d'un enchaînement inéluctable de concepts à partir de principes premiers. J'ai aussi pu entendre une de mes camarades étudiantes déclarer, par une distance respectueuse, que le « système » de Hegel était impressionnant, en raison de son aspect « presque géométrique »⁷.

En effet, l'on n'a pas besoin de dépasser la préface de quelque œuvre publiée par Hegel que ce soit, pour rencontrer l'affirmation suivante (ou apparentée) : la philosophie est un « travail du concept ». Mais cela veut-il pour autant dire que la philosophie doit se détourner du monde réel ? Du vécu ? Pour cela, il faut d'abord se pencher sur ce que signifie « concept » (*Begriff*) chez Hegel. On peut aussi se demander si cette pensée n'a rien à dire sur le monde vécu. Le sous-titre de la *Phénoménologie de l'esprit* : « science de l'expérience de la conscience », pourrait déjà suffire à nous en faire douter.

Ce travail est une tentative de saisir le sens du projet philosophique de Hegel. Ce qui servira de fil rouge à ce questionnement est la question de savoir si, et dans quelle mesure, la richesse des expériences humaines vécues, dans le rapport empirique au monde, y est prise (ou non) en compte. Autrement dit, en quoi la philosophie spéculative mise en œuvre par Hegel, peut-elle être dite (ou non) abstraite ?

⁷ J'exagère ici le trait à dessein. J'estime légitime d'isoler les témoignages allant dans ce sens en raison de leur caractère récurrent. J'ai également eu des conversations avec d'autres camarades qui évoquaient au contraire l'aspect « incarné », et même « phénoménologique », qu'ils avaient découverts en lisant Hegel.

Ce questionnement implique avant tout de cerner le sens du « concept » (*Begriff*), soit de ce à quoi s'attache la philosophie, aux yeux du philosophe stuttgartois. Cela constitue le premier chapitre de la première section de ce travail. Je commencerai par une reconstruction du sens général du terme, qui a plusieurs dimensions. Il n'est pas une entité abstraite ou transcendante. Nous verrons qu'il doit plutôt être compris comme un travail du sens. Et ce travail du sens ne désigne pas seulement l'activité du philosophe. Pour Hegel, il est à l'œuvre dans la réalité elle-même. Dans le cadre de cette reconstruction, il faudra évoquer la *Science de la logique*, mais je m'appuierai principalement sur l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*⁸. L'articulation entre le « concept » et les différentes formes que peuvent prendre les rapports humains au monde vécu sera éclairé. L'éclairage de ce concept de *Begriff* sera articulé, dans le deuxième chapitre du travail, à la thématisation d'un autre concept important de la pensée de Hegel, celui d'expérience (*Erfahrung*). À cette occasion, il s'agira d'aborder la *Phénoménologie de l'esprit*. Afin de saisir pleinement le concept hégélien d'expérience, il s'agira d'abord de commenter texte de l'introduction, qui est centré sur cette question. Il conviendra également d'explorer, à partir de la *Phénoménologie* toujours, les thèmes de l'*esprit* (notamment objectif), de la *religion*, ainsi que de la philosophie elle-même.

Ce travail de reconstruction des termes de *concept* et d'*expérience* ne peut que coïncider avec une tentative d'interprétation du sens de la philosophie hégélienne en général, compte tenu de l'importance que ces deux termes y prennent. Aussi, convient-il de mentionner dès maintenant les ouvrages qui ont été essentiels à cette tentative d'interprétation, et à son orientation. La raison en est que je n'aurai pas à mobiliser tous ces ouvrages dans l'exposé qui va suivre, bien qu'ils aient été essentiels. Il ne s'agit pas de l'ensemble des ouvrages consultés, mais de ceux qui m'ont apporté un éclairage particulièrement précieux dans les méandres d'une œuvre notoirement difficile, sans lesquels l'interprétation que je propose aurait été différente. Ils sont repris dans la note suivante⁹. Pour les points les plus techniques, je suis grandement

⁸ L'une des grandes œuvres systématiques, avec la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*, il s'agit d'un précis qui concentre l'ensemble de son « système » (nous verrons en quel sens précis entendre ce terme), et qui était initialement destiné par Hegel à l'usage des étudiants comme support pour ses cours oraux. Il a connu trois éditions du vivant de Hegel : une première en 1817, deux autres en 1827 et 1830. La seconde édition a été l'occasion d'un remaniement considérable de ce que l'on trouvait dans la première. Ces changements ne concernent pas la structure qui est restée identique, mais la manière d'expliquer les notions mobilisées, qui se voulait plus intelligible (Cf la « Préface à l'édition de 1827 », in *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, p. 49). En revanche, aucun remaniement d'importance ne fut apporté à la troisième édition.

⁹ T. Adorno, *Introduction to dialectics* (tr. N. Walker), Cambridge, Polity Press, 2017 et *Trois études sur Hegel* (trad. Groupe du Collège international de philosophie), Paris, Klincksieck (coll. « Critique de la politique »), 2024 ; F. Châtelet, *Hegel*, Paris, Seuil (coll. « Écrivains de toujours »), 1994 ; E. Fleischmann, *La science universelle ou*

redevable au travail de commentaire, exceptionnellement fourni et détaillé, de Pirmin Stekeler-Weithofer¹⁰.

Le troisième et dernier chapitre de ce travail sera consacré à la discussion d'un auteur qui a eu recours à la philosophie hégélienne, précisément sur un axe articulant *concept* et *expérience*. Il s'agit du philosophe et sociologue Theodor W. Adorno. C'est la reprise adornienne¹¹ de la philosophie de Hegel qui sera ici abordée parce que le théoricien critique francfortois y a vu un point d'appui pour une pensée de l'*expérience, objective et non-dogmatique*. C'est, aussi et plus spécifiquement, parce que qu'Adorno a tiré de la dialectique héritée de Hegel de puissants outils pour comprendre la société de son propre temps, plus proche de la notre - et ce, jusque dans sa propre pratique de sociologue. Cela, cependant, moyennant la réorientation d'un autre motif important de la philosophie hégélienne, à savoir la question de la « totalité ».

la logique de Hegel, Paris, Plon (coll. « série grise »), 1968. ; J.-L., Gouin, *Hegel. De la logophonie comme chant du signe*, Sesto San Giovanni, Mimésis, 2023 ; B. Haas, « Que signifie : appliquer la Logique spéculative ? », in J.-M. Buée, E. Renault, et al. (dir.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan (coll. « La Philosophie en commun »), 2006 ; G. Lebrun, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la philosophie »), 1972 ; B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015 ; O. Tinland, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013 ; J.-B. Vuillerod, « Hegel, critique de Kant. Poser autrement la question de la vérité », in *L'enseignement philosophique* 2023/3, p. 91-100 ; ainsi que le travail de P. Stekeler-Weithofer, cité dans la note suivante.

¹⁰ P. Stekeler-Weithofer a produit commentaire suivi de l'ensemble de l'œuvre « systématique » hégélienne (*Phénoménologie, Science de la Logique, Encyclopédie des sciences philosophiques, Principes de la philosophie du droit*), publié aux éditions Felix Meiner (Hambourg) dans la collection « Philosophische Bibliothek » entre 2014 et 2024. Je me suis appuyé pour ce travail sur les ouvrages suivants : *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ein dialogischer Kommentar*, 2021 ; *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Band 1 : Gewissheit und Vernunft. Band 2 : Geist und Religion*, 2014 ; *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1. Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein. Qualitativen Kontraste, Mengen und Masse*, 2019, *Band 3. Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff*, 2022.

Pour réduire la lourdeur visuelle, le recours à ces commentaires sera référencé dans les notes abrégées de la sorte : PSW (*PhG 1 ou 2*) pour le commentaire de la *Phénoménologie de l'esprit*, PSW (*WL 1 ou 3*) pour celui de la *Science de la Logique*, PSW (*PR*) pour celui des *Principes de la philosophie du droit*.

¹¹ Adorno est, en effet, loin d'être le seul à avoir remis sur le métier la question du rapport entre concept et expérience à partir de Hegel. On peut citer à cet égard J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1991 ; S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques, op. cit.*, et M. Heidegger, « Hegel et son concept de l'expérience », in *Chemins qui ne mènent nulle part* (tr. W. Brokmeier), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1962.

Chapitre I

Le « travail du concept » - Présentation du projet philosophique hégélien

L'objectif de ce chapitre est d'éclairer le sens général du terme « concept » dans la terminologie hégélienne. Cela est préalable afin de voir si ce que Hegel désigne par un tel terme est vraiment incompatible avec l'expérience immanente, subjective, du monde. Il s'agit de développer ceci : le concept, chez Hegel, ne désigne pas une notion particulière rigide, ou une « idée fixe ». Le concept est un travail de mise en forme du sens¹². Puisque Hegel caractérise la philosophie dans son ensemble comme un « travail du concept », la présentation de cette notion sera l'occasion de cerner le projet philosophique hégélien dans son ensemble. Comme il s'agit d'une reconstruction d'un thème général omniprésent dans l'œuvre de Hegel, j'aurai d'abord recours, jusqu'au sous-chapitre 1.2., à des extraits issus de divers ouvrages du corpus hégélien (principalement la *Science de la logique* et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*) A partir du sous-chapitre 1.2., et jusqu'à la fin de ce chapitre, je m'appuierai exclusivement sur la partie de l'*Encyclopédie* qui y fait office de « Prolégomènes », soit les 82 premiers paragraphes. La transition entre le recours à l'ensemble du corpus, et l'appui exclusif sur l'*Encyclopédie*, sera indiquée au moment venu.

1. Qu'est-ce que le *concept* ?

Hegel soutient que la vérité et le sens des choses leur sont conférés par, et uniquement par, l'activité de penser. En effet, on pourrait résumer la position de Hegel sur ce en quoi consiste la notion de vérité par la proposition : « rien n'a de sens, qui n'ait été dans la pensée¹³ », en détournant la célèbre thèse scolastique. Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, on lit :

¹² Cette expression me vient de la lecture conjointe des ouvrages suivants, où l'on trouve des formulations analogues : G. Lebrun, *La patience du concept*, *op. cit.*, p. 368 ; Pirmin Stekeler-Weithofer dans l'ensemble de ses commentaires (il parle de *sinnkritische Analyse*) ; O. Tinland (prés.), *Hegel. Textes choisis*, Paris, Points (coll. « Essais »), 2011, p. 177 ; et de Hegel lui-même, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : système et histoire de la philosophie* (tr. J. Gibelin), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1954, p. 117.

¹³ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (tr. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 2012, § 8, p. 95.

A propos de tout objet on peut se demander quel en est le sens ou la signification ; [...] Cette signification ou ce sens n'est pas autre chose que l'essentiel, ou le général, le substantiel d'un objet et ce substantiel, c'est la *pensée* concrète d'un objet¹⁴.

Comment comprendre cela ? Un rapport à un contenu qui serait purement sensible ne nous apprendrait rien d'autre que l'organe des sens d'où il provient, et ne nous permettrait pas la moindre forme de saisie connaissance : « l'*indicible* – sentiment, sensation – n'est pas ce qu'il y a de plus excellent, de plus vrai, mais ce qu'il y a de plus insignifiant, de moins vrai. »¹⁵.

Ce que Hegel appelle une « représentation » ne permet pas, elle non plus, d'atteindre une connaissance véritable : une représentation est un rapport à l'objet, qui implique déjà une dimension consciente, car elle n'a pas été réfléchie pour elle-même. Cela concerne les notamment les opinions. Elle relève de ce que nous appelons aujourd'hui une « idée reçue » ; la représentation qui est dès lors encore marquée d'opacité et de contingence¹⁶. Selon Hegel, les types de rapport aux objets qui ne sont pas des rapports purement pensants ne peuvent atteindre la vérité de ces objets¹⁷.

En effet, seule l'activité pensante permet de saisir la vérité d'un contenu, car elle peut lui « donner la forme de l'universalité » et permet ainsi de le saisir de manière transparente :

En tant que la pensée est prise comme active relativement à des objets – la *réflexion sur* quelque chose – l'universel, en tant qu'il est un tel produit de son activité, contient la valeur de la chose, l'essentiel, l'intérieur, le vrai¹⁸.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : système et histoire de la philosophie* (tr. J. Gibelin), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1954, p. 116-117, je souligne.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 20 Rmq., p. 111.

¹⁶ Cf E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon (coll. « série grise »), 1968, p. 15-16, et J.-B. Vuillerod, « Hegel, critique de Kant. Poser autrement la question de la vérité », op. cit., p. 96. Il me semble que toute la philosophie de Hegel consiste à attirer notre attention sur le fait que nous croyons bien connaître ce dont nous parlons parce que nous avons des mots qui sont censés les désigner, mais qu'à y regarder de plus près, ces « connaissances » se révèlent des représentations partielles, vagues, et souvent trompeuses des processus réels auxquels elles font référence.

¹⁷ Le français n'a qu'un mot, « objet », pour rendre ce pour quoi l'allemand dispose de deux termes, *Gegenstand* et *Objekt*. L'objet dont il est ici question est le *Gegenstand*, qui renvoie chez Hegel à un objet *pour* la conscience, le sujet pensant, le savoir. L'étymologie du terme allemand, *Gegen-stand*, souligne ce caractère de frontalité de l'objet : il s'agit du contenu que l'esprit s'*objecte* à lui-même et qu'il entreprend de connaître. Le terme *Objekt* renvoie à une catégorie de la *Logique du concept*, et désigne à la fois l'objet indépendant de sa relation avec la conscience, l'objet réel, et à la fois la forme la plus développée de l'objet *pensé*, objet entièrement corrélé au concept ; à un concept objectif qui, par son caractère achevé, rejoint de fait l'objectivité concrète, réelle (Cf *Science de la logique. Livre troisième. Le concept* (1816) (tr. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 2016, p. 174, et l'étude de Jean-Renaud Seba consacré à cette question, dans J.-R. Seba et G. Lejeune (dir.), *Hegel : une pensée de l'objectivité*, Paris, Kimé, 2017, p. 23-35).

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 21, p. 113 [tr. mod.].

« Amener un objet à l'universalité » par l'activité de la pensée est une condition nécessaire pour pouvoir déceler les caractéristiques qui font d'un contenu ce qu'il est. Hegel, à la fin de la *Science de la logique*, souligne que l'activité universalisante de la pensée est ce qui permet de déceler les caractéristiques propres à un objet :

L'opération de concevoir un objet ne consiste, en fait, en rien d'autre si ce n'est que le Moi se l'approprie, le pénètre et l'amène dans sa propre forme, c'est-à-dire dans l'universalité qui est immédiatement déterminité, ou dans la déterminité qui est immédiatement universalité. L'objet dans l'intuition, ou même dans la représentation, est encore quelque chose d'extérieur, d'étranger. Par l'opération de concevoir, l'être en-et-pour-soi qu'il a dans le fait d'intuitionner et de se représenter quelque chose est changé en un être-posé; le Moi le pénètre en le pensant¹⁹.

Mais que signifie « amener un objet à l'universalité » ? Si « amener un objet à l'universalité » est nécessaire pour la connaissance, c'est parce que je ne peux connaître ou parler d'un objet particulier si je n'en ai pas un concept universel. Le fait de disposer de tels concepts, c'est-à-dire de formes idéelles génériques ou typiques²⁰, est la condition de possibilité d'identification d'un objet particulier. Si je ne disposais pas d'un concept général auquel relier un « cas » singulier, je ne pourrais rien en dire²¹. Ainsi, tout objet du discours ou de la connaissance suppose toujours déjà une constitution théorique²² : un genre, un type universel d'objets. Ces types génériques nécessaires à toute connaissance ne se rencontrent pas dans le monde empirique en tant que tels, leur nature est idéelle. Mais ce « monde des idées » est un préalable de toute connaissance d'objets particuliers ou empiriques²³. C'est parce que nous sommes des êtres pensants que nous pouvons mobiliser ces formes générales, et que la connaissance nous est possible.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Livre troisième. Le concept* (1816), *op. cit.*, p. 24, cité in J.-B. Vuillerod, « Hegel, critique de Kant. Poser autrement la question de la vérité », *op. cit.*, p. 96. Le Moi évoqué dans ce passage n'est pas l'individu particulier (Hegel ne dit pas « moi », auquel cas ce ne serait un concept mais un geste déictique -l'équivalent de se montrer du doigt-. Assorti d'un article défini, « le moi » est un terme de réflexion trouver le mot allemand (*Reflexionsterminus*) renvoyant à la capacité de se référer à soi-même comme personne (*Cf* PSW (*PhG I*), p. 170). Il désigne de manière générique tout être de parole et de pensée. Cela suppose en outre un espace social permettant à chaque individu parlant et pensant d'être reconnu comme tel. « Le moi » est ainsi essentiellement une structure inter-subjective, ce que décrira Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit et à l'occasion de quoi il utilise la formule marquante « un Je qui est un Nous, un Nous qui est un je » (*Phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite), Paris, Aubier (coll. « Bibliothèque philosophique »), 1941, p. 17).

²⁰ PSW (*WL I*), p. 120.

²¹ *Idem*

²² *Ibid.* p. 220.

²³ *Ibid.*, p. 119.

Hegel nous dit ainsi que c'est en conférant à un contenu de conscience la forme de l'universel par l'activité de la pensée, que ses caractéristiques peuvent être connues. Le nom général que Hegel donne aux différents résultats de cette activité pensante est : « déterminations de pensée » (*Denkbestimmungen*). Il s'agit de l'ensemble des structures et actes intellectuels par lesquels l'objet est rendu pensable. Bien que ces déterminations ou formes de pensée soient le produit d'un travail intellectuel, il ne s'agit pas là de simples étiquettes subjectives et formelles. En effet, les pensées peuvent déjà être dites « objectives » dans un premier sens, dans la mesure où c'est par elles que l'on peut saisir l'« essence » de l'objet, c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques qui font ce qu'il est : les déterminations de pensée sont précisément ce par quoi un contenu est constitué comme objet de discours: « les déterminations de pensée ne sont pas quelque chose d'étranger aux objets, mais bien plutôt leur essence [...] les choses et l'acte de les penser [...] s'harmonisent en et pour soi²⁴. »

Ainsi Hegel récuse le subjectivisme psychologique de Kant : si ce dernier avait bien mis en évidence le rôle actif du sujet pensant dans la constitution de toute objectivité, il reléguait néanmoins la connaissance à un savoir phénoménal qui ne vaut que pour celui qui pense, sans atteindre les choses en elles-mêmes. Pour Hegel au contraire, la pensée et l'élaboration de concepts universels sont précisément ce par quoi la vérité des choses peut être connue : « saisir l'ensemble des déterminations de pensée par lesquelles une chose est individuée, c'est saisir la chose même. »²⁵

C'est donc par l'activité pensante et à ses formes, les « déterminations de pensée », que toute connaissance, toute prétention à dire vrai sur les choses est possible. Leur principe général est « le » *concept* (*Begriff*). Or, on peut déjà le voir, il ne faut pas entendre par ce terme de *concept* une notion particulière rigide, ou un ensemble arrêté de classifications, ni un principe unique, qui contiendrait la vérité absolue de tout le réel. Dans ses textes, Hegel ne manque jamais une occasion de brocarder la vanité des doctrines philosophiques qui soutiennent ce genre de position. Le sens que ce terme reçoit dans les textes de Hegel est extrêmement large, et aussi, inclusif : il désigne le *processus de penser en général*. Le concept désigne ce qui

²⁴ G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Livre premier. L'être (1812 et 1832)* (tr. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 2015, p. 52.

²⁵ B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 16.

²⁶ Cette critique de Kant par Hegel est explicitée plus en détail dans l'article de J.-B. Vuillerod, « Hegel critique de Kant », *op. cit.*

produit les *déterminations de pensée* ou structures idéelles en vue de la compréhension de tout domaine, de la pensée comme du réel (*real*). En son sens général, il désigne l'ensemble de nos activités d'intelligibilisation du monde. Le concept renvoie donc au travail de mise en forme du sens.

« Un » concept spécifique ne se rapporte jamais à un unique étant particulier. Il renvoie toujours chez Hegel à des domaines entiers d'objets de discours, structurés et définis par un ensemble complexe de relations internes²⁷. Il s'agit par exemple des concepts de « conscience », « État », « savoir », « esprit »²⁸. Une simple représentation isolée, comme « pomme » ou « cent thalers »²⁹ n'est pas un concept. Le « concept » d'un objet particulier de discours, renvoie chez Hegel au domaine général dont cet objet relève (avoir clarifié ceci nous sera utile pour l'analyse des textes de la *Phénoménologie*, au second chapitre ce travail). Une « connaissance véritable » réside ainsi « dans la saisie de l'*ensemble fondamental* des *déterminations de pensée* par lesquelles un objet est individualisé », soit dans la structure de relations internes qui définit le domaine dans lequel tout objet particulier prend son sens.

Dès lors, expliciter un concept (par exemple, de droit ou d'État) implique la compréhension de l'ensemble complexe de formes qui le constitue. Le « concept » de droit, par exemple, ne se limite pas à une définition sommaire. Il inclut les règles, les rôles, ainsi que les pratiques instituées d'ordre juridique, dont seul l'ensemble constitue ce que signifie pleinement le « droit ». C'est pour cela qu'il n'est pas étonnant, par exemple, que Hegel s'intéresse de près à l'organisation du travail dans ses *Principes de la philosophie du droit*. L'enjeu de cet ouvrage est, en effet, d'expliciter le concept complet de « droit », pas un concept restreint au droit privé. Dans la même perspective, la *Phénoménologie de l'esprit*, quant à elle, cherche à expliciter le concept complet de la « conscience », pas un concept arbitrairement limité à la faculté de vigilance ou d'attention.³⁰

Saisir les concepts qui constituent la teneur véritable d'une chose, implique donc d'être capable de reconduire ces concepts particuliers à leur statut d'aspects déterminés d'un domaine-concept englobant. Mais tout *concept* spécifique ou thématique est une instanciation particulière

²⁷ PSW (WL 3), p. 28.

²⁸ *Idem*

²⁹ C'est l'exemple que mobilise Hegel pour polémiquer avec Kant sur ce sujet dans *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, *op. cit.*, § 51 Rmq, p. 139.

³⁰ PSW (PhG), p. 28.

du « concept » en général³¹. Au niveau le plus spéculatif³², la connaissance se vérifie « dans la saisie de la *place* de ces déterminations de pensée dans ce que Hegel appelle le mouvement de la pensée en général, *i.e.* l’ « espace des concepts » dans lesquels tout objet est déterminé³³. ». La tentative d’expliquer ou, pour reprendre la métaphore spatiale, d’établir une géographie générale³⁴ de cet espace de concepts, c’est le projet de la philosophie - dite « spéculative » chez Hegel -. L’objectif du sous-chapitre suivant a pour but d’éclairer l’enjeu propre à la « philosophie spéculative » (soit ce qu’essaie de mettre en œuvre Hegel), ainsi son rapport aux sciences empiriques.

2. Philosophie spéculative et sciences empiriques

La présentation de ce mouvement du penser, donc de l’ « espace des concepts » dans lequel tout objet est déterminable, est l’objectif que se donne le maître ouvrage de Hegel, la *Science de la logique*, au sujet de laquelle il convient de dire quelques mots ici. Hegel présente cet ouvrage comme une critique de l’ « ancienne métaphysique », et déclare que sa logique doit venir la remplacer : « la logique spéculative contient la précédente logique et métaphysique, conserve les mêmes formes-de-pensée, lois et objets, mais en même temps en les formant plus avant et transformant avec d’autres catégories. »³⁵

Ce que Hegel désigne par métaphysique, ce sont les doctrines qui tenaient les « catégories » et les « concepts » pour la vérité des choses, mais les comprenaient comme des *attributs* d’entités et d’objets extérieurs à la pensée. Hegel reproche à ces doctrines, non pas de tenir les concepts pour les marques de la vérité (c’est une position que lui-même soutient), mais de se méprendre sur leur provenance : les concepts n’étaient pas reconnus comme les produits du penser, ils étaient au contraire hypostasiés en des « catégories » de l’être, des entités qui seraient en soi autonomes et indépendantes. La tâche critique qu’entreprend Hegel dans sa logique, est de sortir les catégories métaphysiques de leur rigidité chosiste, en montrant que

³¹ PSW (WL 3), p. 28.

³² Au sens hégelien du terme, c’est-à-dire un discours portant non pas sur les objets mondiaux, mais sur les catégories avec lesquelles on les pense, prises pour elles-mêmes. Ce n’est pas un discours sur les objets, mais un discours sur le/nos discours sur les objets. Dans un vocabulaire contemporain, on pourrait nommer cela « analyse métalogique ». (Cf PSW (PhG), p. 59, lui parle d’ « analyse logique de métaniveau »)

³³ B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, op. cit., p. 164.

³⁴ PSW (WL 1), 177.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 9, p. 96 [tr. mod.]. Cf également les §§ 24 et 26-36, p. 114-115 et 117-122.

leur sens ne peut être pleinement saisi que lorsqu'on les comprend comme des chaînons d'un même processus, le penser. Hegel entreprend ainsi cette démystification des catégories, en montrant que toute détermination conceptuelle contient en elle le mouvement du penser. Autrement dit, elles ne sont pas des « idées fixes » transcendantes, données de tout temps : elles sont toutes des émanations d'un même travail de mise en forme du sens. Chaque détermination, si on l'examine pour elle-même, indique sa codépendance avec d'autres déterminations de pensée, nécessaires à sa consistance propre : elle ne prend son sens plein que par d'autres déterminations, et par suite par l'ensemble de la structure du concept. Hegel montre que le concept d'« un » n'a de sens qu'en relation avec celui de « multiple », celui de « fini » contient l'« infini », celui d'« identité » contient la « différence » : aucun de ces termes ne sont donc à hypostasier (encore moins à attribuer à des êtres transcendants). Les catégories ne sont pas des choses, elles ne sont « que » des formes que peut prendre le travail du sens.

La logique se présente alors dans son ensemble comme une grande exploration de toutes les formes de pensée, les unes à partir des autres, dont l'objectif est d'établir une géographie générale du concept. Au terme de ce parcours, le lecteur est censé avoir rencontré toutes les déterminations possibles que peut prendre l'activité de concevoir. Il est ainsi censé recevoir la démonstration que tout sens pensable, toute forme de pensée, émane et retourne de la seule activité du concept, dont les différentes formes sont consignées dans ce « système du logique ». En outre, en plus d'opérer une critique de la métaphysique et de la logique qui le précédent, Hegel a l'intention d'éclairer avec sa *Logique* les limites et les règles d'usages des concepts avec lesquels nous pensons. Par conséquent, Hegel considère que pour être une véritable « science » (*Wissenschaft*), l'activité de connaissance doit être capable de situer ses objets, ses résultats, dans ce système pur du concept qui les fonde ; toute entreprise de connaissance n'en est une que parce qu'elle participe de cette activité pensante permettant de conférer aux choses un sens déterminé : « amener à la conscience cette nature *logique* qui anime l'esprit, qui exerce en lui son impulsion et son efficace, telle est la tâche³⁶. »

Cet enjeu consistant à relier un « objet » de connaissance à l'activité du concept est la base de la distinction qu'Hegel trace entre la philosophie d'une part, de l'autre les entreprises de connaissance du monde phénoménal que le philosophe regroupe sous les vocables de « sciences empiriques » (*Erfahrungswissenschaften*) et « sciences positives ». Hegel évoque la

³⁶ G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Livre premier. L'être (1812 et 1832)*, op. cit., p. 39.

différence entre la philosophie et sciences empiriques dans l'introduction d'un autre ouvrage important, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Il convient à présent de se tourner vers ce texte. L'*Encyclopédie* sera l'ouvrage sur lequel je m'appuierai pour le reste de ce chapitre.

L'*Encyclopédie* s'ouvre en effet sur l'affirmation que « la philosophie est privée de l'avantage dont profitent les autres sciences, de pouvoir présupposer ses *objets*, comme accordés immédiatement par la représentation, ainsi que la *méthode* de la connaissance – pour commencer et progresser -, comme déjà admise » ; la connaissance philosophique « inclut en elle l'exigence de montrer la *nécessité* de son contenu » et en elle il apparaît « inadmissible » de « faire ou admettre des *présuppositions* et des *assurances*³⁷ » En effet, si la philosophie, définie comme « manière pensante de considérer des objets³⁸ », ne peut pas admettre ceux-ci comme « présupposés », c'est parce qu'elle ne peut les admettre comme des pures données, des simples *data*. Procéder comme cela reviendrait à admettre le caractère hétérogène des objets de connaissance par rapport à la pensée. Or, nous le savons, ne peut être dit *objet* que ce qui est déjà constitué par l'activité de pensée : il ne peut pas être considéré comme lui venant de l'extérieur, mais constitué par elle. Les objets de la connaissance philosophique ne peuvent pas être saisis comme des « choses trouvées là », mais comme des ensembles de déterminations élaborées à l'intérieur de la pensée, soit par l'activité de construction du sens : « il faut que la constitution de l'objet comme une totalité de déterminations soit reconnue comme le produit de la réflexion et non à son tour considérée comme un donné, un simple être-là et qui serait à son tour l'objet d'une réflexion extérieure³⁹. »

Hegel aborde dans la suite de ce texte ce qu'il nomme les « sciences empiriques ». Hegel désigne par-là les entreprises de développement de catégories et de schémas en vue de comprendre des domaines spécifiques de phénomènes empiriquement observables⁴⁰. Ce qu'elles mettent au jour, souligne Hegel, sont essentiellement « les *lois*, des *propositions universelles*, des *théories* » de « ce qui est donné là⁴¹ ». L'auteur de l'*Encyclopédie* reconnaît l'importance et le caractère indispensable de ces sciences, mais il pointe que n'y sont pas compris « *la liberté, l'esprit, Dieu* ». Hegel entend par là que ce qui fait défaut à ces savoirs est

³⁷ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, *op. cit.*, §1, p. 85 [trad. mod.].

³⁸ *Idem*, § 2, p. 86 [trad. mod.].

³⁹ B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 199-200.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, *op. cit.*, § 7, p. 93 : « tout ce savoir qui s'est occupé de la connaissance de la mesure fixe et de l'universel dans l'océan des singularités empiriques. »

⁴¹ *Idem*.

la reconnaissance que leurs objets sont des élaborations du *concept*, donc qu'ils sont en eux-mêmes constitués par le travail du sens. En effet, c'est dans la remarque explicative du même paragraphe que Hegel affirme que la philosophie doit inverser l'adage scolaire et affirmer que « *Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu* », - dans ce sens tout à fait général, que le *Noûs* et, en une détermination plus précise, l'*esprit* sont la cause du monde⁴² ». D'autre part, et par conséquent, ces savoirs ne suivent pas ce qu'Hegel appelle la « forme de la nécessité ». Hegel explicite ce manque en évoquant deux aspects.

Premièrement, dans ces savoirs, l'« universel » et le « particulier » sont tenus pour « extérieurs et contingents l'un pour l'autre », tout comme les « particuliers » sont eux-mêmes tenus pour extérieurs les uns par rapport aux autres. Par-là, Hegel critique le nominalisme à l'œuvre dans ces savoirs, consistant à séparer les catégories de compréhension (l'universel) de tout rapport essentiel avec les objets (particuliers) étudiés. De plus, les objets particuliers sont eux-mêmes considérés chacun pour soi, sans que leur connexion soit entrevue. En outre, ces savoirs démarrent à partir de « présuppositions » et d'« être-trouvés »⁴³, donc comme autant de pures données dont la provenance conceptuelle n'est pas prise en compte.

Hegel précise que la philosophie ne rejette en rien le contenu empirique et les catégories utilisées par ces sciences, ce sont des outils indispensables à toute tentative de compréhension du monde, auxquels la philosophie a recours. La différence réside en ce que la science spéculative réfléchit sur ces catégories *pour elles-mêmes*, les évalue, tente d'en déterminer le bon usage (à partir de leur usage implicite déjà existant), et éventuellement en propose une explicitation qui les réelabore. Ainsi, comme « travail du concept », la philosophie se donne pour but une conscience aiguisée de la nature exacte des formes de la pensée comme formes de construction du sens, là où les « autres sciences », se concentrent davantage sur l'application de ces formes en vue de la compréhension de leur champ spécifique :

Tandis que la philosophie doit ainsi son développement aux sciences empiriques, elle donne à leur contenu la figure plus essentielle de la *liberté* (de l'*a priori*) de la pensée et la *vérification* de la *nécessité*, au lieu de l'attestation du trouver-là et du fait d'expérience de façon que le fait devienne la présentation et la reproduction de l'activité originale et parfaitement subsistante-par-soi de la pensée⁴⁴.

⁴² *Idem*, § 8, p. 95.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, § 12, p. 100.

Il convient de mentionner encore deux caractéristiques de la philosophie spéculative, pour cerner le projet hégélien. La première est que la philosophie a une tâche intégrative. Le savoir philosophique, en effet, « est essentiellement *système*, parce que le vrai en tant que *concret* est seulement en tant qu'il se déploie en lui-même et se recueille et retient dans l'unité, c'est-à-dire en tant que *totalité* ». La forme du système, ou de la totalité, est censée résulter de la démarche philosophique. Les sciences empiriques en effet, produisent de nombreux résultats (sous forme de lois et de concepts universels permettant d'expliquer divers aspects du monde phénoménal), qui sont juxtaposés les uns à côté des autres ; alors que le geste propre de la science philosophique est l'intégration de ce contenu à la structure générale du concept. Pour la science spéculative telle que Hegel la conçoit, un contenu de connaissance garderait une présupposition non fondée, et ne serait donc pas pleinement connu. Aussi Hegel précise-t-il le sens du terme *système*, qui ne doit pas être pris au sens d'un principe particulier auquel réduire l'ensemble des dimensions du réel, mais d'une structure intégrant les catégories d'explication du monde existantes : « par *système* on entend faussement une philosophie ayant un *principe* borné, différent d'autres principes ; c'est au contraire le principe d'une philosophie vraie, que de contenir en soi tous les principes particuliers⁴⁵. »

Il faut ajouter, et cela est le dernier aspect qu'il convient de mentionner, que lorsque Hegel parle de « contenir en soi tous les principes particuliers », il ne veut pas dire que la philosophie doit tout, ou mieux connaître, jusque dans le moindre détail, tout ce qu'établissent les sciences empiriques. La philosophie s'intéresse aux catégories générales (et à leur articulation) non directement « applicables ». Elle ne s'intéresse pas à l'ensemble des schémas de compréhension de domaines étroitement localisés du monde empirique⁴⁶. Il découle de cela, qu'en aucun cas le caractère systématique que Hegel attribue au projet philosophique ne doit être compris comme le tentative d'établissement d'un ensemble fixe et définitif de classifications censé « tout » expliquer. Le « système » n'est pas fermé. Hegel le dit explicitement : « combien de parties spéciales il faut pour constituer une science particulière,

⁴⁵ *Ibid.*, § 14, p. 102.

⁴⁶ Hegel qualifie dans le § 16 (p. 103-104) à cet égard les sciences empiriques de l'attribut « positif » (au sens de « positivisme »), au sens où celles-ci, écrit-il, « descendent » dans la « singularité empirique » : « Dans ce champ de la variabilité et de la contingence on ne peut faire valoir le *concept*, mais seulement des *raisons*. La science du droit, par exemple, ou le système des impôts directs et indirects des décisions ultimes détaillées qui ont leur lieu en dehors de l'*être-déterminé-en-et-pour-soi* du concept, et par suite permettent une latitude pour la détermination, qui peut être saisie, suivant une raison, de telle façon, et, suivant une autre, de telle autre, et ne peut comporter aucun caractère ultime assuré. »

c'est indéterminé pour autant que la partie ne peut absolument pas être un moment isolé en sa singularité, mais doit nécessairement être elle-même une totalité, pour être quelque chose de vrai⁴⁷. »

Dans le sous-chapitre précédent, j'ai tenté de rendre compte du sens général du « concept », en tant que travail du sens, structure des objets de discours, et comme espace général des formes du compréhensible. Ici, il était question d'éclairer l'orientation propre à la philosophie spéculative. Sa tâche, comme nous le voyons, est une *exploration* et une tentative d'*explicitation* du travail du sens. Dans la *Science de la logique*, cela passe par la dissipation des hypostases métaphysiques, et la reconduction des formes de pensée à l'immanence⁴⁸ du travail conceptuel, le travail du sens. Dans les sciences du réel (*Realphilosophie*), en dialogue avec les sciences empiriques, il s'agit d'explorer le travail du sens spécifique à la constitution des catégories générales mobilisées dans les différents domaines des « sciences empiriques ». En un sens, il s'agit aussi de dissipation d'hypostases, puisqu'il est entrepris de montrer que les objets de connaissance ne sont jamais de purs donnés (« *data* »), de purs « faits », mais sont toujours déjà conceptuellement constitués. Cette exploration du travail du sens dans son ensemble, tant à propos de la pensée (*Science de la logique*) que du réel (*Realphilosophie*), est ce à quoi s'attache le projet philosophique de Hegel, auquel il donne pour titre général : *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Voilà ainsi un aspect central, à mon sens, de ce que signifie l'expression « travail du concept ».

3. Les trois moments de l'analyse logique

Avant de tenter d'éclairer si, et en quoi, le concept (et son travail) se rapportent à l'expérience vécue, je considère que le tableau général que j'ai essayé de dresser du projet philosophique hégélien serait incomplet sans évoquer au moins brièvement comment le « travail du concept » est mis en œuvre. Comment l'analyse des concepts, du sens, procède-t-elle ?

Deux remarques sont ici de mise. La première découle de ce que la seule « chose » pouvant être considéré comme équivalant à *la vérité*, est l'ensemble des déterminations contenues dans la structure du concept. Autrement dit, la seule vérité, c'est l'activité du penser,

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ PSW (*PhG*) parle de « mondanisation » et de « sécularisation » (*Verweltlichung des Geistes*).

ou l'activité de construction du sens elle-même⁴⁹. Si, comme le dit la formule célèbre de la *Phénoménologie de l'esprit*, « le vrai est le tout⁵⁰ », alors cela implique qu'aucune détermination particulière ne peut être considérée comme vraie. Ainsi, l'analyse des formes du sens, comporte par la même une dimension négative : elle montre que chaque forme particulière est en soi insuffisante (par exemple, justement, ce à quoi nous faisons référence par le terme « forme » n'a aucun sens sans la détermination opposée nommée « contenu »). Chaque forme conceptuelle, à l'examen, appelle d'elle-même d'autres formes pour pallier son insuffisance à constituer à elle seule du sens.

La seconde remarque est la suivante. La philosophie est un travail sur le sens ; aussi est-elle est un travail sur le sens sous toutes ses formes. La « méthode⁵¹ » du concept ne peut donc pas être une recette passe-partout. Si elle l'était, elle raterait sa cible, l'explicitation d'un domaine spécifique d'organisation du sens. L'analyse du sens doit donc s'adapter aux formes spécifiques du domaine (donc du concept) auquel elle s'attache. Si elle analysait indifféremment les déterminations du concept de droit comme celles de la chimie organique, cela signifierait qu'elle ne saisit le sens ni de l'un, ni de l'autre.

Cela dit, aux paragraphes 79 à 82 de l'*Encyclopédie*⁵², on peut trouver quelques indications formelles. Il convient de noter que Hegel précise que ces paragraphes ne sont qu'un aperçu indicatif⁵³. Ils ne doivent donc pas être pris pour l'exposé d'un modèle « universel » de toute analyse logique. Dans ces paragraphes, Hegel présente les trois « moments du concept » : « le logique a, suivant la forme, trois côtés : a) *le côté abstrait* ou relevant de *l'entendement*, b) *le côté dialectique* ou *négativement-rationnel*, c) *le côté spéculatif* ou *positivement-rationnel*⁵⁴. »

Le premier moment, Hegel le nomme *l'entendement*. Cela renvoie à l'activité réflexive qui est impliquée dans la manière spontanée de comprendre le monde. Elle désigne la

⁴⁹ S. Zizek, *The most sublime hysterick. Hegel with Lacan* (tr. T. Scott-Railton), Cambridge, Polity Press, 2014, p. 19.

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 18.

⁵¹ Hegel parle à plusieurs reprises de son entreprise comme d'une méthode (ce qu'il ne faut évidemment pas confondre avec une « recette »).

⁵² Il s'agit de la fin du « Concept préliminaire » de l'*Encyclopédie*, qui suit l'introduction générale, et qui constitue l'introduction à la partie concernant la logique, dite « petite logique » (par contraste avec la « grande » *Science de la logique*).

⁵³ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, *op. cit.*, § 79, p. 167.

⁵⁴ *Idem*

mobilisation de schémas intellectuels appris, et non réfléchis en eux-mêmes⁵⁵. Cet entendement est déjà de la pensée, il est ce qui permet de comprendre les caractéristiques de l'objet à connaître. L'entendement est en outre la puissance de *distinction*, d'analyse, de mise en lumière des différents aspects de l'objet visé. Il sépare (il « abstrait »), et ainsi rend distincts et saisissables, les différents aspects de l'objet, pour ensuite les rassembler en établissant entre eux des relations universelles (comme celle de cause à effet, par exemple)⁵⁶. C'est donc par l'activité de l'entendement que les caractéristiques de l'objet sont dégagées, et à partir desquelles celui-ci peut commencer à être véritablement connu. Ce moment est ainsi tout à fait indispensable à la pensée, et Hegel insiste bien sur le fait que sans l'entendement, il ne pourrait y avoir de raison du tout.

Cependant, l'analyse de Hegel est que la capacité d'abstraction ou de schématisation ne suffit pas à construire du sens. En effet, pour dégager les déterminations de l'objet, la réflexion de l'entendement *extrait* celles-ci de la totalité concrète d'un monde où tout est dans tout⁵⁷. Hegel décèle aussi à l'entendement une tendance à hypostasier les abstractions qui n' « existent » pas ailleurs que dans ses propres opérations analytiques. Il fixe chacune de ces déterminations en l'identifiant à elle-même. Dès lors, ces concepts particuliers, séparés de l'objet concret, sont des déterminations abstraites, ou bornées : « la pensée en tant qu'entendement s'en tient à la déterminté fixe et à son caractère différentiel par rapport à d'autres ; un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même⁵⁸. » Le caractère borné ou fini de ces concepts particuliers dégagés par l'entendement les rendent fausses, au sens d'insuffisants à rendre compte de l'objet réel dont il est question.

Ensuite, Hegel aborde le second moment du concept, dont la tradition philosophique ultérieure a tiré un de ses plus fameux vocables : « le moment *dialectique* ou *négativement-rational* ». C'est ici que se manifeste la spécificité de l'analyse logique établie par Hegel.

⁵⁵ PSW (WL 1) p. 109

⁵⁶ Cf. E. Renault, *Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2002, p. 110.

⁵⁷ PSW (WL 1) p. 80

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit, § 80, p. 168, et *ibid.*, § 25, p. 115-116 : « Si les déterminations-de-pensée sont entachées d'une opposition fixe, c'est-à-dire sont seulement de nature *finie*, elles sont inadéquates à la vérité, qui est absolument en et pour soi, la vérité ne peut entrer dans la pensée. La pensée qui n'amène au jour que des déterminations *finies* et se meut dans de telles déterminations, s'appelle « *entendement* », (au sens le plus étroit du terme). Plus précisément, la *finité* des déterminations-de-pensée est à appréhender de deux manières, suivant l'une, en ce sens qu'elles sont *seulement subjectives* et comportent l'opposition permanente à ce qui est *objectif*, suivant l'autre, en ce sens qu'étant d'un *contenu borné* en général, elles persistent dans leur opposition, d'une part, les unes aux autres, d'autre part, et plus encore, à l'absolu. »

Celle-ci, au lieu de s'en tenir aux concepts finis, ou à écarter purement et simplement des déterminations conceptuelles en raison de leur insuffisance (dans une manière d'irrationalisme), fait de l'insuffisance des formes particulières même, le moteur de la progression de l'analyse. Voici comment Hegel présente ce moment :

En sa déterminilité propre, la dialectique est bien plutôt la nature propre, véritable, des déterminations d'entendement, des choses et du fini en général. La réflexion est tout d'abord dépassement de la déterminilité isolée et une mise en relation de cette dernière, par laquelle celle-ci est posée dans un rapport, tout en étant par ailleurs maintenue dans sa valeur isolée. La dialectique, par contre, est ce dépassement immanent dans lequel la nature *unilatérale et bornée* des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur *négation*. Tout ce qui est fini a pour être, de se supprimer soi-même. Le dialectique constitue par suite l'âme motrice de la progression scientifique, et il est le principe par lequel seule une *connexion et nécessité immanente* vient dans le contenu de la science, de même qu'en lui en général réside l'élévation vraie, non extérieure, au-dessus du fini⁵⁹.

Ce passage indique qu'en vertu de sa finitude, chaque concept particulier « contient » une contradiction, son autre : il révèle qu'il n'est que *par un autre*, sans lequel il n'aurait pas de consistance. Autrement dit, lorsqu'on réfléchit sur une forme conceptuelle abstraite, elle s'« effondre » et indique son autre ; poussant la pensée au-delà de son arrêt dans le concept particulier : « penser dialectiquement consiste à conduire la pensée au point où elle en vient à reconnaître sa propre finitude, et où elle est ainsi conduite au-delà d'elle-même »⁶⁰.

Pour tenter d'expliquer cela plus clairement, je dirais que la formulation la plus brève et fidèle de ce que signifie « dialectique » est : ? – le point d'interrogation, la mise en question d'un concept examiné en lui-même.⁶¹ Certes, pas seulement parce qu'il est très difficile de comprendre ce que veut bien dire ce « dialectique ». Mais parce qu'elle coïncide avec l'interrogation, la *réflexion*, à propos d'une forme conceptuelle abstraite. Slavoj Zizek en a donné une illustration convaincante selon moi, au sujet de la proposition d'« identité »⁶² : si je veux expliciter ce que signifie « identité », je dois exprimer que c'est quelque chose de « radicalement différent du différent ». Je suis, dès lors, obligé d'admettre que la différence est constitutive de l'identité, qu'elle est « logée » à même l'identité. L'objectif d'une telle analyse « dialectique » (encore présentée ici sous une forme très schématique) est, selon ma

⁵⁹ *Ibid.*, § 81, p. 168.

⁶⁰ T. W. Adorno, *Introduction to dialectics*, *op. cit.*, p. 30.

⁶¹ Je reprends cette intuition à A. Garcia Calvo, *Lalia. Ensayos sobre el lenguaje*, Madrid, Siglo XXI, p. 87.

⁶² S. Zizek, *The most sublime hysterick. Hegel with Lacan*, *op. cit.*, p. 27.

compréhension, de ressaisir le mouvement de constitution du sens : lorsque j’explique que l’« identité » est le résultat d’un processus de différenciation de la différence, je retrouve le « mouvement de pensée », le travail de signification par lequel seul, le terme « identité » peut avoir un sens.

Ainsi, le « dialectique » désigne le moment vivant de la pensée. La récurrence de formules telles que « tout concept contient une contradiction » provient de l’aperçu, d’une certaine manière systématisé par Hegel, que les concepts (au sens de schémas de pensée) sont toujours trop idéaux, trop « grossiers »⁶³ pour être mécaniquement projetés sur le réel sans provoquer de contresens. Le (ou la) dialectique est d’une certaine manière une tentative de prise en charge, par la pensée, du caractère mouvant et contradictoire du monde réel. Contrairement à la logique « formelle », la logique dialectique prend en compte les problèmes liés à ce que Platon nommait la *methexis*, la mobilisation des schémas conceptuels dans des situations et des discours concrets, leur projection sur le monde réel, qui n’est jamais identique aux propriétés des concepts « par défaut ». Elle est la contrepartie apportée à la fixation opérée par le schématisme de l’entendement. Là réside le sens des formules de Hegel évoquant la nécessité de « fluidifier » ou de « remettre en mouvement » les concepts « figés ».⁶⁴

Dans ses propres tentatives d’analyse conceptuelle dialectique, Hegel mobilise toutes les ressources du langage vivant (c’est aussi la raison pour laquelle il rejette toute terminologie fixée⁶⁵). Si présupposer la cohérence logique immédiate du monde est une présupposition dogmatique évidente, la dialectique se doit de prendre au sérieux les paradoxes, les double sens et les contradictions inhérentes au monde réel et donc aussi de nos modes de compréhension. Cela inclut également la prise en charge des formes figurées de compréhension du sens. Les analyses logiques hégéliennes, en effet, n’excluent pas les métaphores, les métonymies, l’ironie, et aussi, notamment, les *catachrèses*⁶⁶ : c’est-à-dire des « erreurs de catégorie » devenues inconscientes, originairement métaphoriques, néanmoins porteuses de sens (comme lorsque nous parlons des « pieds d’une table »). Il est évidemment peu étonnant qu’un tel comportement philosophique paraisse de prime abord si déroutant, et occasionne de grandes difficultés

⁶³ PSW (*WL I*), p. 88.

⁶⁴ Toute tentative de formalisation de la logique « dialectique » revient donc à vouloir quarrer le cercle.

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Science de la logique. Livre premier. L’être (1812 et 1832)*, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁶ La présence de cette « figure » de la catachrèse est mise en évidence de manière appuyée dans les commentaires de Pirmin Stekeler-Weithofer de la *Science de la logique*.

d'interprétation, en raison des attentes implicites liées aux connotations habituelles du mot (et de l'activité) « logique ».

Hegel illustre cet aspect presque joueur ou libre⁶⁷ de la dialectique, lorsqu'il commentait lors de ses cours, précisément, ce paragraphe de l'*Encyclopédie* : « Appréhender et connaître comme il faut le dialectique est de la plus haute importance. Il est en général le principe de tout mouvement, de toute vie et de toute manifestation active dans l'effectivité. [...] la dialectique se fait aussi valoir dans toutes les sphères et formations du monde naturel et du monde spirituel. Ainsi, par exemple, dans le mouvement des corps célestes [...]»⁶⁸.

Enfin, le troisième moment du concept est le « le *spéculatif* ou *positivement-rationnel* », moment où la pensée rationnelle « appréhende l'*unité* des déterminations dans leur opposition, l'*affirmatif* qui est contenu dans leur résolution et leur passage [en autre chose]⁶⁹. » Dans ce troisième mouvement, l'« effondrement » d'une détermination dans son autre est envisagée sous son aspect inversé : si ce concept qui était pris dans l'entendement comme un universel (un concept valable dans son identité à soi) s'est révélé être un particulier (par sa dépendance à un autre concept), le concept n'a pas disparu mais s'est enrichi. Ce à quoi nous aboutissons n'est pas une aporie insurmontable entre un concept « A » et un concept « non-A », mais à un *nouveau* concept, plus complexe qui unit ces deux premiers concepts : « le négatif est également

⁶⁷ Aspect qui avait été mis en évidence et exploré par A. Koyré dans sa « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », in *Revue philosophie de France et de l'étranger*, 1934 : notamment p. 414 : « C'est que Hegel le dit très nettement – la “terminologie” arrête la pensée ; par contre, l'usage des termes du langage vivant, dans la mesure précisément où ces termes ont des significations différentes, invite la pensée à ne pas se fixer, mais au contraire, en passant de l'une de ces significations à l'autre, à découvrir des rapports internes entre choses, au prime abord, entièrement différentes, à découvrir – ou à retrouver – en place de l'identité morte et rigide de l'abstrait, l'identité vivante du concret. La pensée, actualisant les rapports suggérés par le langage, se met en mouvement, progresse, s'approfondit et les notions figées de l'entendement arrivent ainsi à se transformer en concepts vivants de la raison. Et Hegel, très consciemment à mon avis, applique le précepte qu'il formule. Il cherche à revivifier les trésors cachés de la langue ; il cherche à actualiser, à synthétiser, à intégrer le travail historique de la raison qui s'y est incarnée ; et, en le faisant, il fait fort souvent ce que, de nos jours, on appelle du terme méprisant d' “étymologie populaire” ».

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique. I. La science de la logique* (tr. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1970, §81 Add., p. 515 : Hegel poursuit en mentionnant de nombreux domaines différents : « Une planète se trouve maintenant en ce lieu-ci, mais elle a en soi pour être, d'être aussi dans un autre lieu, et en se mouvant elle amène à l'existence cet être-autre qui est le sien. De même, les éléments physiques se montrent comme dialectiques et le processus météorologique est l'apparition de leur dialectique. [...] De même, il est bien connu comment, dans le domaine politique, les extrêmes de l'anarchie et du despotisme ont coutume de se susciter l'un l'autre mutuellement. La conscience de la dialectique dans le domaine de l'éthique pris dans sa figure individuelle, nous la trouvons dans ces adages bien connus de tous : « La hauteur orgueilleuse précède la chute », « lame trop effilée s'ébrèche », etc... L'impression sensible elle aussi, la corporelle aussi bien que spirituelle, a sa dialectique. Il est bien connu comment les extrêmes de la souffrance et de la joie passent l'un dans l'autre ; le cœur rempli de joie se soulage par des larmes, et la mélancolie la plus intime se fait ordinairement connaître, dans certaines circonstances, par un sourire. »

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 82, p. 169.

positif [...] ce qui se contredit ne se résout pas en zéro [...] la négation, étant négation *déterminée*, a un *contenu*. Elle est un concept nouveau, plus riche que le précédent, car elle s'est enrichie de sa négation⁷⁰. » Ainsi, au terme de ce mouvement une nouvelle catégorie apparaît, une catégorie qui unit les deux précédentes qui étaient contradictoires. Il faut noter cependant que ce processus implique tant la conservation que la suppression des concepts initiaux : c'est le processus qu'Hegel a fameusement nommé *Aufhebung*⁷¹, résolvant, et indiquant par un seul terme deux significations opposées, à la fois suppression et conservation. Ces concepts sont conservés mais en tant que transformés, afin de ne plus être auto-contradictoires⁷².

Ainsi, pour un premier exemple, la détermination « innocent » n'a pas de sens sans opposition à « coupable ». Le coupable fait exister l'innocent. Et cette opposition coupable-
innocent n'a elle-même de sens que dans le domaine général (ou identité concrète) de la « responsabilité »⁷³. « Innocent » ou « coupable » ne sont pas des « absous », ils n'ont de sens que dans ce domaine spécifique.

L'on peut aussi, comme second exemple de cela, évoquer le premier mouvement de la *Science de la logique*, la dialectique de l'être, du néant et du devenir⁷⁴⁷⁵. « Être » semble sans rapport immédiat avec « non-être » ; mais l'analyse montre que pour que l'usage du terme

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la logique et la métaphysique. Heidelberg 1817* (tr. A.-P. Olivier, J.-M. Lardic *et al.*), Paris, Vrin, 2017, p. 77-78.

⁷¹ L'ambiguïté et les difficultés sémantiques de ce concept sont célèbres. Elles ont causé en France un débat infini sur le choix de traduction à lui apporter, les commentateurs s'accordant du moins sur la difficulté de trouver un équivalent français satisfaisant à ce concept si spéculativement chargé, ainsi que sur son double sens, de conservation et de suppression. Bernard Bourgeois, dont les traductions sont aujourd'hui considérées comme celles de référence, a pour sa part tranché pour l'aspect négatif d'*aufheben*, qu'il rend par « supprimer », car c'est selon lui ce sens négatif qui l'emporte chez Hegel (*Cf Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, op. cit.*, « Présentation », p. 40). Une remarque de la préface à la *Logique* peut ici nous être éclairante : « beaucoup plus important est-il que, dans une langue, les déterminations-de-pensée soient mises au jour à travers des substantifs et des verbes, et, de la sorte, reçoivent l'estampille de la forme objective ; la langue allemande a, à cet égard, de nombreux avantages par rapport aux autres langues modernes ; et même, beaucoup de ses mots ont la particularité supplémentaire d'avoir des significations non seulement diverses, mais opposées, si bien qu'on n'y peut méconnaître même un esprit spéculatif de la langue ; c'est une joie qui peut être procurée à la pensée, que de rencontrer de tels mots et de trouver la réunion de sens opposés – lequel résultat de la spéculation est toutefois absurde pour l'entendement – déjà présente de façon naïve, au niveau lexical, sous la forme d'un seul et même mot aux significations opposées. C'est pourquoi la philosophie n'a pas du tout besoin d'une terminologie particulière » (*Science de la logique. Livre premier. L'être (1812 et 1832)*, *op. cit.*, p. 34). Sans doute pour ce concept en va-t-il tout particulièrement – comme pour l'essentiel des concepts hégeliens- de l'impossibilité de s'en tenir à une définition arrêtée (un procédé critiqué par Hegel) ; seule sa présentation et son utilisation déterminée au cours du développement de la « chose même » dans le système étant en mesure de la concrétiser.

⁷² Cf M. Forster, « Hegel's dialectical method », in F.C. Beiser (dir.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 132.

⁷³ Je reprends cet exemple à A. Garcia Calvo, *Lalia, op. cit.*, p. 89.

⁷⁴ Cf G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Livre premier. L'être (1812 et 1832)*, *op. cit.*, p. 103-136.

⁷⁵ Je reprends de manière ramassée l'analyse de PSW (*WL I*), p. 221-229.

« être » (c'est-à-dire de la copule *est* dans des phrases ou raisonnements) n'a de sens que si le « non-être » est également possible. Autrement dit, dire que « x est ... » n'a de sens que par la possibilité que « x » ne soit pas, ou cesse d'être. La catégorie d'« apparition » a pour détermination ce passage du non-être à l'être, celle de « disparition », le passage de l'être au non-être. En outre, la possibilité que les choses soient et ne soient pas, ou plus, n'a de sens que dans le domaine du « devenir ». Et ce domaine du « devenir » n'est autre que le monde de la finitude, où les choses ont une fin, où tout s'altère et périt. Ainsi, à l'examen de la catégorie abstraite d'« être », on peut déjà tirer tout un réseau de catégories (non-être, apparaître, disparaître, devenir) sans lesquelles « être » n'aurait pas de sens.

Ainsi s'esquisse la méthode dialectique d'analyse du sens mise en œuvre dans la philosophie hégélienne : il s'agit de commencer par analyser le concept le plus simple, abstrait, afin de montrer que ce concept indique au-delà de lui-même. Cet « au-delà » est un autre concept, apparemment opposé au premier, mais dont il appelle en réalité la considération, afin que l'on puisse comprendre le premier terme. Les deux déterminations contradictoires sont, enfin, comprises par un concept qui les unit tous les deux et leur permet de trouver explication et consistance.

Au final, je ne pense pas qu'ici il faille chercher une nouvelle « méthode » dont Hegel serait l'inventeur. Le stuttgartois ne cherche pas ici à réinventer la roue.⁷⁶ Je pense qu'il ne fait qu'exprimer dans sa structure abstraite comment fonctionne la raison, c'est-à-dire le raisonnement. Dans celui-ci, on part d'une affirmation sur un « cas ». Il s'agit alors de mettre en crise cette affirmation initiale, toujours nécessairement trop schématique, générale, abstraite, (« finie »). Cela peut se faire par exemple en mentionnant un état des choses, ou un point de vue différent, dans lesquels l'affirmation ne rend pas pleinement justice à ce dont il est question. Le raisonnement a ici pour fonction de mettre en crise ; dans le cas d'un dialogue, on parle d'« apporter la contradiction ». C'est le « négativement rationnel » de la raison. Cependant, selon ma lecture, pour Hegel (et déjà pour Platon), le but d'un raisonnement est de sortir de la détresse ou de la crise, en arrivant à un point de vue d'accord commun. Le raisonnement ici se

⁷⁶ Ce que Hegel déclare lui-même dans l'*Encyclopédie des sciences philosophique. I. La science de la logique*, *op. cit.*, § 81 Add., p. 513 : « Du reste, la dialectique n'est rien de nouveau en philosophie. Parmi les Anciens, Platon est désigné comme l'inventeur de la dialectique, et cela à juste titre dans la mesure où c'est dans la philosophie platonicienne que la dialectique se présente pour la première fois dans une forme scientifique libre et par là en même temps objective. »

fait constructif ; dans le cas du dialogue, cela demande une collaboration des interlocuteurs en vue d'une résolution de la « contra-diction », par la construction d'un point de vue commun qui prend en charge la tension des différents points de vue.⁷⁷

4. Concept et expériences vécues

Jusqu'ici, j'ai essayé d'éclairer ces points concernant la philosophie hégélienne, le travail du concept : ce n'est pas de la « logomachie », un remplacement du réel par une machinerie logique abstraite. Au contraire, il s'agit justement de se plier toujours à la « contrainte » de chaque forme spécifique que peut prendre le sens. Chaque concept, chaque thème spécifique est un ensemble complexe de déterminations particulières. L'analyse du sens ne peut opérer sous une forme rigide⁷⁸, abstraite ou formaliste.

On pourrait cependant encore penser que le « travail du concept », tel qu'il a été présenté jusqu'à présent comme un travail de compréhension du sens, reste tout de même formel, au sens d'extérieur, à ses objets. Le droit, la religion, l'art par exemple, n'attendent pas que la philosophie s'intéresse à eux pour exister. Cependant, le « travail du concept » auquel s'attache la philosophie, n'est-il seulement qu'une reconstruction théorique, aussi fine et différenciée soit-elle, d'un monde qui existerait par ailleurs à l'extérieur de « son » espace conceptuel ? La philosophie est-elle une tentative de discours d'adéquation à une réalité en soi, qui aurait pour

⁷⁷ P. Stekeler-Weithofer souligne avec force la filiation de la « dialectique » thématisée par Hegel avec la dialectique platonicienne basée sur le dialogue (*dialegesthai*) (PSW (*PhG*), p. 69), comme logique d'intégration des différents points de vue des interlocuteurs. Je pense que se pencher sur le lien de la dialectique « hégélienne » avec la « platonicienne » éclairerait le sens de ce terme notamment obscur (ainsi que le paradoxe entre, d'un côté, la difficulté de l'expliquer ; de l'autre, la force et la récurrence avec lesquelles son usage tend à s'imposer lors d'une argumentation philosophique). Cela pourrait passer pour un truisme, comme presque trop évident. Cependant, parmi les ouvrages de commentaire que j'ai lus, qui abordent la question du lien Hegel-Platon(Socrate) sur la « dialectique », la majorité se contente de reprendre les brèves remarques dans lesquelles Hegel déclare que le/la dialectique dont il parle se différencie de l'approche de Platon. La raison du discord semble tenir au fait que chez ce dernier, la dialectique reste une « méthode subjective » qui ne saisirait pas la chose même. La plupart des commentaires que j'ai lus mentionnent cela dans le but de souligner la dimension « ontologique » ou « objective » de la dialectique chez Hegel, puisque chez lui la dialectique est la « chose même ». Je pense que considérer qu'il s'agit là du dernier mot rend mal justice à ce dont il est question, et risque l'hypostase métaphysique inutile. Je crois à cet égard judicieux de mentionner que dans la *Logique*, la « logique objective » est absorbée dans la « logique subjective ». Dans les développements finaux de l'exploration hégélienne des formes du concept, on trouve des réflexions à propos des formes du jugement et du syllogisme, ou de la connaissance ; la *Logique* s'achève ainsi par l'analyse d'actes de raisonnement mis en œuvre par des sujets incarnés, pensants, dialoguant. C'est de ces pratiques situées et communes que peut naître l'accord intersubjectif et, partant, l'objectivité. En ce sens, je pense que Hegel a repris à la méthode platonicienne bien davantage que son nom. Sur la question du statut du/de la « dialectique » chez Hegel, se pencher sur son homologue antique me semble donc loin d'être égarant.

⁷⁸ Cf C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1999.

sa part une consistance propre ? Et, surtout, quel peut bien être le lien entre le concept, fût-il entendu comme travail du sens, avec l'expérience vécue, les sentiments, la richesse du monde empirique et vivant ?

La réponse de Hegel est que les sentiments, le vécu, le monde empiriquement perçu, sont toujours déjà pétris de ce travail du sens. Le concept sourd à même chaque dimension du monde humain. Hegel s'explique à ce sujet dès le second paragraphe de l'*Encyclopédie*, à partir de la critique de la séparation entre *sentiment* et *pensée* :

C'est un préjugé ancien, une proposition devenue triviale, que l'homme se différencie de l'animal par la pensée [...]. Or cela peut être tenu pour un besoin, étant donné le préjugé de l'époque actuelle qui sépare l'un de l'autre *sentiment* et *pensée* de telle sorte qu'ils seraient opposés entre eux, et même si hostiles, que le sentiment, en particulier le sentiment religieux, serait souillé, perverti et même peut-être entièrement anéanti par la pensée, et que la religion et la religiosité n'auraient essentiellement pas dans la pensée leur racine et leur lieu. Lorsqu'on opère une telle séparation, on oublie que l'homme seulement est capable de religion, mais que l'animal n'a aucune religion, pas plus de droit et moralité ne lui appartiennent. [...] en tant qu'à l'homme seulement appartiennent la religion, le droit et la vie éthique, et cela pour cette raison qu'il est un être pensant, dans ce qui relève du droit, de la religion, de la vie éthique – que ce soit un sentiment et une croyance ou une représentation – la *pensée* en général n'y a pas été inactive ; son activité et ses productions y sont présentes et contenues. Mais il y a une différence entre avoir de tels sentiments et représentations *déterminés* et *pénétrés* par la *pensée*, et avoir des *pensées sur eux*⁷⁹.

Séparer pensée et sentiment, concept et vécu, relève d'une représentation inadéquate de ce que nous sommes. Le concept ou le sens n'est pas un *a posteriori* ; il est toujours déjà à l'œuvre. Mais il peut, et c'est souvent le cas, souligne Hegel, se manifester sous une forme implicite, accompagné d'autres formes de contenus de conscience : représentation, imagination, intuition, sentiment⁸⁰ : « les représentations en général peuvent être regardées comme des *métaphores* des pensées et des concepts.⁸¹ » Aussi le concept est-il toujours déjà présent à même tous les domaines du vécu. Il est à l'œuvre dans la vie sociale, dans le droit et la religion. Cependant il n'est pas nécessairement saisi comme tel ; la pensée n'a pas besoin d'être transparente à elle-même pour être à l'œuvre. Les humains peuvent agir sans être entièrement au fait de ce qu'ils font. La religion par exemple, analyse Hegel, est une tentative humaine de compréhension de

⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 2, p. 86.

⁸⁰ *Idem*, § 2 et 3, p. 86-88.

⁸¹ *Ibid.*, § 2, p. 86.

soi inconsciente, le savoir de soi y étant en partie projeté sur des objets extérieurs⁸². Seule la pensée rend possible le sentiment, notamment religieux. C'est par le préjugé d'une opposition entre sentiment et pensée qu'apparaissent les formules répétées à satiété selon lesquelles « appliquer » la raison sur le monde ou sur le vécu viendrait les appauvrir ou les corrompre. Le sens, ou le concept, n'est pas une création de la philosophie, mais la condition de tout rapport au monde, le propre de tout être intelligent.

Dans cette perspective, Hegel ajoute un peu plus loin, au sixième paragraphe, que l'unique contenu de la philosophie est « le contenu consistant originairement produit et se produisant *dans le domaine de l'esprit vivant, et constitué en monde, monde extérieur et intérieur de la conscience*⁸³ ». Et il ajoute : « la conscience la plus prochaine de ce contenu, nous la nommons *expérience* (*Erfahrung*)⁸⁴. » On peut remarquer que l'*expérience* est un terme important pour Hegel, puisqu'il le fait coïncider avec la philosophie elle-même. Il convient déjà de souligner l'écart avec la compréhension spontanément empiriste de ce terme (nous y reviendrons de manière plus détaillée plus loin). D'abord Hegel n'emploie pas le terme *Empfindung* (sensation, impression sensible), mais *Erfahrung* (expérience, au sens d'« expérience vécue », et davantage lié à « apprentissage »)⁸⁵. Hegel écrit que cela désigne la conscience lorsqu'elle se saisit comme « esprit vivant », constitué en monde « extérieur comme intérieur ». Le sens de l'*expérience* chez Hegel est donc le suivant : c'est la « prise de conscience », par la conscience, de son contenu entier, qui est le monde spirituel dans son ensemble. Spirituel désigne : tout ce que peuvent mettre en œuvre des êtres intelligents⁸⁶. Ces compétences ne se réduisent pas aux théories. Elles sont ce qui relève de cette « pensée » à l'œuvre dans les différents domaines de l'existence humaine, comme dans le « sentiment religieux » ou « sentiment du droit » évoqués plus hauts. L'*expérience*, c'est la saisie par la conscience que ces différentes formes de la vie humaine sont des produits de sa propre activité pensante. Autrement dit, en ce sens, l'*expérience* est un savoir de soi, mais aussi au sens où le savoir, ou le concept, est quelque chose qui *se réalise* dans le monde. Elle coïncide en outre avec la tâche de la philosophie, qui est de comprendre le concept dans ses réalisations.

⁸² Ce sujet sera abordé plus loin.

⁸³ Je souligne

⁸⁴ *Ibid.*, § 6, p. 90.

⁸⁵ Le terme «Erlebnis», qui désigne, lui, une expérience vécue au sens ponctuel, événementiel, est apparu plus tard. Cf M. Inwood, *A Hegel dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.

⁸⁶ Pирmin Stekeler parle de « *geistiger Kompetenz* », p. ex. PSW (*PhG*), p. 74.

« Remplacer » une représentation ou un sentiment par un concept, cela signifie remplacer les représentations métaphoriques du vécu par l'explicitation des formes universelles de pensée et d'agir qui s'y jouent : en cela, loin d'appauvrir les formes du vécu, la réflexion conceptuelle permet de les saisir dans leur teneur propre. La tâche de la philosophie est donc l'explicitation du travail du sens à l'œuvre dans ces formes de vie. Ces formes de vie qui sont par ailleurs essentiellement collectives⁸⁷.

Hegel a consacré un ouvrage entier à la « science de l'expérience » : c'est la *Phénoménologie de l'esprit*. Elle entreprend une explicitation du travail du sens, vécu du point de vue de la conscience subjective dans les différents domaines de l'existence. Elle montre que la conscience découvre que ses objets sont formés par elle-même, et progresse dans son savoir de soi, c'est-à-dire dans la compréhension de l'ampleur réelle de son contenu. Elle montre, en outre, que le concept est ce qui rend ces expériences signifiantes, ou que toute « expérience vécue » est travaillée par le concept. Pour comprendre davantage la teneur de cette expérience, il convient de se tourner vers les analyses de ce livre, premier ouvrage publié par Hegel.

Chapitre II

L'expérience du concept - Lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*

La *Phénoménologie de l'esprit* est une enquête sur l'*apparition*⁸⁸ (*Erscheinung*) ou la manifestation du travail du sens, ce du point de vue de la conscience subjective « embarquée » dans le monde. Il convient de souligner qu'il ne faut pas identifier cet ouvrage à une sorte de récit de l'histoire humaine, une narration de ce que Hegel considérerait comme les « grandes expériences » de l'histoire de l'humanité⁸⁹. Le rapprochement avec le *Bildungsroman*⁹⁰ ne doit pas être pris de manière trop littérale. Le « genre » de cet ouvrage est celui de l'analyse logique : la *Phénoménologie* est une entreprise de reconstruction conceptuelle des différents aspects de la vie consciente.

⁸⁷ Cf le chapitre II.2. du présent travail.

⁸⁸ PSW (*PhG*), p. 136 sq

⁸⁹ PSW (*PhG*), p. 14.

⁹⁰ Cf PSW (*PhG*), p. 26.

L'expérience dont il est ici question est la découverte qu'un contenu de conscience est toujours déjà un travail du sens en vue du progrès du savoir de soi. Cela coïncide avec la saisie, par la conscience, de ces contenus (la perception sensible, le travail cognitif de l'entendement, mais aussi le désir, les rapports intersubjectifs et le sentiment religieux) comme différentes formes de *son* activité propre : ils relèvent tous d'un monde qu'elle a construit elle-même. Lorsqu'elle agit pour comprendre le monde, la conscience se comprend elle-même. La coextension du savoir du monde et du savoir de soi est un motif central de la philosophie hégélienne. (Il est d'ailleurs si important que Hegel laisse de mot de la fin des deux dernières éditions de l'*Encyclopédie* à Aristote, par un extrait au sujet de la *noèsis noèséos*, savoir de soi du savoir. On y lit notamment : « or la Pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine est celle du Bien souverain. *L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible. [...]*⁹¹ »)

La *Phénoménologie* est donc, pourrait-on dire, une entreprise de décantation conceptuelle⁹², une explicitation du sens des différentes manières pour la vie consciente de faire l'épreuve d'elle-même. C'est dans l'introduction que Hegel présente la méthode d'explicitation mise en œuvre dans l'ouvrage : comment le sens des différentes formes du contenu de conscience peut-il être dégagé ? Il convient à présent de se pencher sur cette introduction, entièrement consacrée à la thématisation de l'expérience⁹³ de la conscience.

1. Qu'est-ce que l'*expérience* ? – Lecture de l'introduction

1.1. Critique des présupposés kantiens au sujet de la connaissance

L'introduction s'ouvre sur une critique de la méthode adoptée par Kant dans sa théorie de la connaissance. Hegel présente la position de l'auteur de la *Critique de la raison pure* comme suit :

⁹¹ Aristote, *Méta physique*, Λ, 7, 1072 b 18-30 (trad. J. Tricot) Paris, Vrin, 1970, p. 681-683, cité dans Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, *op. cit.*, p. 605-606, je souligne. Sur le rapport de Hegel à Aristote, voir A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2008.

⁹² Je reprends ce terme aux travaux d'Olivier Tinland sur la philosophie hégélienne, cités ci-dessus.

⁹³ Qui est donc à comprendre au double sens du génitif.

Il est naturel de supposer qu'avant d'affronter en philosophie la chose même, c'est-à-dire la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité, on doit préalablement s'entendre sur la connaissance qu'on considère comme l'instrument à l'aide duquel on s'empare de l'absolu ou comme le moyen grâce auquel on l'aperçoit⁹⁴.

Pour Hegel, Kant pense la connaissance comme un *instrument* avec lequel il est possible d'atteindre l'absolu, la connaissance vraie. La connaissance serait ainsi comme un outil qu'on appliquerait à un contenu extérieur (la chose en soi) et duquel émergerait un aperçu de ce contenu. Ce point de vue sur la connaissance est solidaire du présupposé d'une séparation stricte entre la connaissance d'une part, et l'absolu (la « vraie » réalité) d'autre part. Ce qui ne va pas sans poser des problèmes insolubles.

Selon Hegel, la conception kantienne de la connaissance introduit arbitrairement un gouffre infranchissable entre la connaissance et le vrai. En effet, alors qu'elle admet que ce qu'on appelle « vérité » n'est pas sans lien avec l'activité de connaître, elle la pose en même temps comme une « chose en soi » *extérieure* à la connaissance. Puisque le vrai est immédiatement supposé comme quelque chose d'intact à l'extérieur de nous, l'accès à ce quelque chose moyenné par l'application sur celui-ci de l'instrument que serait la connaissance, reviendrait en quelque sorte à gâcher le caractère intact, donc vrai, de l'objet. Cela revient à considérer toute connaissance comme fausse. Pourtant, il faut bien la considérer vraie d'une certaine manière (c'est ce que fait Kant), sans quoi on ferait de la connaissance une activité nécessairement vaine, et il faudrait abandonner toute prétention au savoir.

Il semble en effet que si les termes ont un sens, la connaissance doit être vraie absolument et non relativement à nous, de même que la vérité doit dépendre de la capacité de la connaissance à saisir la réalité elle-même, ou en d'autres termes “l'absolu”, c'est-à-dire la réalité existant absolument et non pas relativement à nous⁹⁵.

À l'inverse, placer le vrai à l'extérieur de la connaissance fait perdre son sens à l'intention même de connaissance. De plus, si la connaissance est un moyen, un outil pour atteindre le vrai, mais séparé de ce vrai, alors la position kantienne impose d'examiner avec précaution cet instrument en lui-même, afin de comprendre comment il fonctionne. Mais cela revient à

⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 65.

⁹⁵ C. Bouton et E. Renault, « Chapitre 1. L'expérience de la conscience. (Lecture de l'introduction) », in C. Bouton et E. Renault (dir.), *Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Lyon, ENS éditions, 2022, p. 18.

« vouloir connaître *avant de connaître* », ce qui est « aussi absurde que le sage projet qu'avait ce scolastique, d'apprendre à *nager avant de se risquer dans l'eau*⁹⁶. »

Hegel voit là une « crainte de l'erreur », qui « se fait plutôt soi-même connaître comme crainte de la vérité⁹⁷ ». Il considère au contraire qu'une enquête sur la validité de la connaissance est légitime lorsqu'elle étudie la conscience connaissante non pas dans son aspect formel et *a priori*, mais lorsqu'elle est mise en œuvre. Cela évoque une remarque de Hegel formule dans l'*Encyclopédie*, concernant cette fois la philosophie politique : il souligne en effet que les sociétés humaines n'ont pas attendu les philosophies « du devoir-être abstrait⁹⁸ » pour s'organiser politiquement. Au sujet de la connaissance, Hegel tient une position analogue, en soulignant que la conscience n'a pas besoin d'une réflexions formelle préalable pour se mettre à l'œuvre afin de connaître⁹⁹.

1.2. La nécessité d'une approche phénoménologique du savoir

Ce qu'il s'agit d'examiner, c'est le savoir envisagé comme développement, comme processus d'*apparition*, des formes de rapport à l'« objectivité » du monde. Il y a du savoir – la nécessité est d'en comprendre le sens¹⁰⁰. Dès lors, c'est vers les prétentions au savoir existantes (la « science se manifestant », qu'Hegel nomme également « savoir phénoménal ») que l'exposé de l'engendrement du savoir philosophique doit se tourner.

Cette nécessité de l'attention à l'apparition processuelle du savoir dans toutes ses étapes appelle la critique, dans l'introduction à la *Phénoménologie*, d'une autre posture philosophique, celle de Schelling. Il ne s'agit certes pas d'accepter indifféremment, de manière non critique,

⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (tr. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 2012, § 10 p. 97.

⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 67.

⁹⁸ C'est principalement à Kant et Fichte que cette critique est adressée. « Mais la séparation de l'effectivité d'avec l'idée est particulièrement en faveur dans l'entendement, qui tient les songes de ses abstractions pour quelque chose de véritable et tire vanité du devoir-être qu'il aime à prescrire aussi et surtout dans le champ de la politique, comme si le monde l'avait attendu pour apprendre comment il *doit* être mais n'est pas [...] ». Ce qui est visé par le terme d'« idée », c'est-à-dire ce qui constitue l'affaire d'une philosophie conséquente, qu'Hegel oppose à ces philosophies du *devoir*, « n'est pas assez impuissante pour devoir-être seulement et ne pas être effective [...] ». (*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, *op. cit.*, § 6, p. 92)

⁹⁹ « Cependant, si la crainte de tomber dans l'erreur introduit une méfiance dans la science, science qui sans ces scrupules se met d'elle-même à l'œuvre et connaît effectivement, on ne voit pas pourquoi, inversement, on ne doit pas introduire une méfiance à l'égard de cette méfiance, et pourquoi one ne doit pas craindre que cette crainte de se tromper ne soit déjà l'erreur même. » (*Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 66).

¹⁰⁰ Cf Jean-François Marquet, *Leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Paris, Ellipses, 2009.

les différentes prétentions au savoir : Hegel, comme Schelling, considère que ces formes de rapport au réel sont, dans leur particularité, non nécessairement conscients de soi (donc non véritablement « philosophiques »). En revanche, Hegel ne prend pas ce caractère imparfait et partiellement implicite du savoir phénoménal comme une raison de s'en détourner, soit en cherchant *a priori*, donc à vide, les critères de la connaissance (Kant), soit en prétendant se placer immédiatement du point de vue du savoir vrai, de l'absolu, et ainsi de juger en surplomb les « savoirs non-vrais ». Hegel attribue à son ancien ami cette autre posture frileuse vis-à-vis des manifestations réelles (*real*) du savoir. Les savoirs phénoménaux (autrement dit, les efforts multiformes, déjà existants, du travail du sens) s'ils sont « imparfaits », ne doivent pas pour autant être balayés d'un revers de main. Le philosophe ne peut se contenter de la simple affirmation de détenir pour sa part une science meilleure, car les prétentions au savoir elles aussi *affirment* atteindre la vérité. On ne peut opposer aux affirmations une autre affirmation, un pur « assurer sec » : « une assurance nue a autant de poids qu'une autre¹⁰¹. » Cela serait admettre le « concept pur » de la science comme un présupposé. Or, le point de vue du « savoir pur », c'est-à-dire du travail du sens, n'est pas justifié s'il reste un présupposé. Il doit être saisi à même le monde existant.

Mais, pour cette même raison, l'exploration du travail du sens ne peut être opérée en appliquant à ces savoirs une méthode extérieure, qu'on aurait fixée par avance. La démonstration critique de la non-cohérence de ces savoirs, du fait que ces prétentions au savoir ne sont pas entièrement conscientes de ce qu'elles sont, n'est justifiée qu'en étant *immanente*, c'est-à-dire en confrontant ces savoirs à leurs propres critères, et en dégageant à partir d'eux-mêmes leurs insuffisances : si « la science doit se libérer de cette apparence », c'est-à-dire, saisir le *sens* à l'œuvre dans ces apparences, « elle le peut seulement en se tournant contre cette apparence-même¹⁰². » Autrement dit, une réflexion cherchant à établir la forme « pure » ou explicite de la connaissance ne peut se placer à l'extérieur des savoirs phénoménaux, il doit les saisir dans leur logique propre et montrer leur insuffisance de manière immanente. Ainsi, la forme la plus cohérente de ce qu'est le savoir ne peut être véritablement comprise sans examen critique de la logique propre des autres prétentions d'être « le » savoir qui existent ou ont existé.

¹⁰¹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 68.

¹⁰² *Idem*

Ainsi, dans la quête d'un examen du concept complet du savoir, il convient de prendre ce savoir tel qu'il se donne (et non l'écartier derechef sous prétexte qu'il n'est pas immédiatement le savoir absolu) : « c'est pour cette raison que doit ici être entreprise la présentation de la manifestation du savoir, ou du savoir phénoménal¹⁰³ ». Rejeter les savoirs existants en assurant sèchement détenir de son côté le savoir absolu, ou bien le chercher de manière purement formelle sont pour Hegel des impasses : la connaissance est à examiner comme un processus en développement, un processus qui se manifeste à même le monde réel.

1.3. Le point de vue de la conscience

La présence de présupposés constitue l'écueil principal que l'exposé de la *Phénoménologie* entend éviter. Le philosophe ne peut apporter par avance avec lui un quelconque critère déjà fixé de ce qui serait philosophique ou non dans son exposé : le seul critère de jugement philosophique légitime, cela ne peut être que ce qui résulte de l'enquête. Pour échapper à tout présupposé, à tout critère extérieur *a priori*, l'exposé de l'engendrement du savoir philosophique doit débuter à partir de la cellule de base de toute connaissance, l'apparition la plus immédiate du savoir. Cette forme spontanée que prend le savoir est appelée par Hegel « conscience naturelle » ou *conscience immédiate*. Le protagoniste de la *Phénoménologie* sera donc cette conscience. Il se trouve que cette forme de savoir a pour caractéristique, de croire immédiatement qu'elle détient le savoir véritable. Ses certitudes sont pour elle immédiatement le vrai. Or, au cours de l'exposé, la certitude va être mise en doute : à l'examen, elle s'avérera infondée, en ce qu'elle repose sur une prétention au savoir insatisfaisante. Aussi sera-t-il dévoilé, par la mise en question de sa prétention au savoir, que la conscience naturelle n'est immédiatement seulement que du « savoir non-réel », ou encore seulement « concept du savoir » : l'effet de ce doute est de faire découvrir à la conscience que le savoir véritable lui est encore inconscient. « Ce doute est la pénétration conscience dans la non-vérité du savoir phénoménal, savoir pour lequel la suprême réalité est plutôt ce qui, en vérité, est seulement le concept non-réalisé¹⁰⁴ » : cela la pousse par nécessité à dépasser ce qu'elle tenait pour vrai. Hegel souligne qu'il s'agit ici d'un doute radical, qu'il ne s'agit pas simplement de douter de ses représentations, pour ensuite les rétablir comme elles étaient. Ici

¹⁰³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 69.

le doute est dissolvant, c'est-à-dire qu'il peut vraiment imposer à la conscience d'abandonner sa position initiale. Il la pousse à « désespérer des représentations, des pensées et des avis dits naturels »¹⁰⁵. Or, parce que la conscience ayant naturellement tendance à s'accrocher à ses certitudes, l'examen de la validité de son savoir prendra pour elle l'allure de ce qu'Hegel désigne par une formule restée célèbre - un « chemin du désespoir»¹⁰⁶.

Le résultat de tout cela n'est cependant pas une pure perte. En effet Hegel souligne une autre caractéristique de la conscience, décrite dans l'extrait suivant :

Mais la conscience est pour soi-même son propre *concept*, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité, et, quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même. Avec l'existence singulière, l'au-delà est en même temps posé dans la conscience, serait-ce encore seulement comme intuition spatiale, à côté du limité. La conscience subit donc cette violence venant d'elle-même, violence par laquelle elle se gâche toute satisfaction limitée. Dans le sentiment de cette violence, l'angoisse peut bien reculer devant la vérité, aspirer et tendre à conserver ce dont la perte menace. Mais cette angoisse ne peut pas s'apaiser : en vain elle veut se fixer dans une inertie sans pensée ; la pensée trouble alors l'absence de pensée et son inquiétude dérange cette inertie [...].¹⁰⁷

Il est ici affirmé que la conscience est capable de dépasser ce savoir limité qui est le sien : elle est « son propre *concept* », Hegel entendant par-là la capacité de dépasser ses propres limitations¹⁰⁸. La conscience découvre, en fixant un contenu déterminé de connaissance, que ce contenu est davantage que cette détermination. Lorsqu'on pense une chose déterminée, on pense nécessairement au-delà de cette chose. La conscience a cette caractéristique, cependant, de reculer devant ce point de fuite qu'elle a elle-même découvert. Mais bien qu'elle se cramponne à cette représentation fanée, elle continue de sentir l'agitation de pensées qui viennent d'elle-même et la poussent à se dépasser. Ainsi, bien que la conscience se cramponne à ses certitudes, elle est tout autant poussée par elle-même (par sa nature pensante) à aller au-delà d'elles. Notons ici le vocabulaire affectif avec lequel Hegel parle de la conscience : on voit bien qu'on n'a pas affaire à un traité classique d'épistémologie, respectant la division des parties de la philosophie entre connaissance, morale et esthétique. Ici la conscience qui connaît,

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 71.

¹⁰⁸ Il est intéressant de noter qu'Hegel identifie *concept* et *acte d'outrepasser le limité*, laissant entrevoir une approche peu ordinaire de ce qu'est un « concept ». On a là un indice de la manière dont la méthode de pensée proposée par Hegel transforme singulièrement les modes de pensée et concepts traditionnels.

éprouve le « sentiment de violence », « l'angoisse », le « trouble », elle tend à « conserver » ce qu'elle détient, sa certitude, qui est menacé de perte.

Ainsi, cette « recherche et examen de la réalité de la connaissance » consistera en l'examen de ce que la « conscience naturelle », modalité spontanée du savoir, prend pour le vrai ; mais comment, ou à l'aide de quoi, au juste, est censé se dérouler l'examen ? Évoquer l'« examen » du savoir semble tout de suite remettre en selle le problème des présupposés. En effet, examiner la validité de la prétention à la vérité d'une connaissance semble présupposer la possession d'une mesure de référence (*Masstab*¹⁰⁹) avec laquelle procéder à l'examen. Or, il n'est pas question d'imposer arbitrairement de l'extérieur un « savoir véritable » à partir duquel corriger le savoir de la conscience naturelle. Mais, soutient Hegel, le fait de partir de cette forme de savoir qu'est la conscience permet d'échapper à ce problème. En effet, la conscience possède *en elle-même* les critères de l'examen de son savoir, et qu'il n'y a donc pas besoin d'apporter de critère extérieur. Comment comprendre cela ?

Cette forme immédiate du savoir est structurée selon une opposition¹¹⁰. La conscience distingue au sein d'elle-même *deux* termes. D'une part elle pose un *savoir* de quelque chose. D'autre part elle pose une *objectivité* à laquelle ce savoir est censé se rapporter. C'est ce que Hegel exprime ici : « la conscience *distingue* précisément de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle se *rapporte* ; comme on l'exprime encore : ce quelque chose est quelque chose *pour la conscience* ; [...] Mais [...] ce qui est rapporté au savoir est aussi bien distinct de lui et posé comme *étant* aussi à l'extérieur de ce rapport¹¹¹ ». Or, ces deux termes, le savoir d'un objet et l'objet auquel se rapporte le savoir, « tombent » à l'intérieur de la conscience elle-même : c'est en elle-même qu'elle pose et distingue un « savoir » et une conception de ce qu'est l'« objet » (*Gegenstand*), auquel doit correspondre ce savoir. La conscience naturelle, qu'il s'agit pour le philosophe d'exposer d'une certaine manière dans son état naturel, c'est-à-dire sans y ajouter de critères extérieurs, amène en fait elle-même les termes de la comparaison : « La conscience donne sa propre mesure en elle-même¹¹² ». La mesure de référence de l'examen d'un savoir est ainsi contenue dans ce savoir lui-même : cela offre la possibilité, que l'examen de la vérité du

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁰ Cf Renault, E., Bouton, C., *Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 25 sqq.

¹¹¹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 72.

¹¹² *Idem*, p. 73.

savoir soit fait sans que le philosophe ait à lui imposer des critères venus de l'extérieur (d'on ne sait où) :

Mais l'essentiel est de retenir fermement pendant toute la recherche ce fait que les deux moments, *concept* et *objet*, *être-pour-un-autre* et *être-en-soi*, tombent eux-mêmes à l'intérieur du savoir que nous étudions, et donc que nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous nos mesures, d'utiliser nos idées personnelles et nos pensées au cours de la recherche ; c'est, au contraire, en les écartant que nous aboutirons à considérer la chose comme elle est *en soi* et *pour soi-même*¹¹³.

Aussi, la conscience spontanée est elle-même la comparaison entre concept et objet, elle porte elle-même l'exigence d'exactitude (*Richtigkeit*¹¹⁴) entre savoir et réalité.

La conscience [...] est conscience de ce qui lui est le vrai et conscience de son savoir de cette vérité.

Puisque tous les deux sont *pour elle*, elle est elle-même leur comparaison ; c'est *pour elle* que son savoir de l'objet correspond à cet objet ou n'y correspond pas¹¹⁵.

Dès lors, le philosophe n'a donc ni à apporter ses propres outils de mesure, ni à effectuer lui-même les mesures. Il ne reste en fait au philosophe, affirme Hegel, « que le pur acte de voir [*das reine Zusehen*] ce qui se passe¹¹⁶ ».

Prendre la conscience (c'est-à-dire une forme de savoir qui contient en elle-même son propre critère de validité) comme point de départ de l'exposition de la *Phénoménologie*, permet de procéder selon une méthode philosophique que Hegel n'abandonnera jamais : la « critique immanente ». Cette méthode consiste à considérer l'objet d'investigation philosophique selon ses propres critères apparents, afin de révéler une contradiction qui y est à l'œuvre : contradiction entre, d'une part, les critères sous lesquels se donne apparemment l'objet, et, d'autre part ce qui résulte d'un aperçu de la consistance réelle de l'objet.

La forme de critique immanente propre à cet objet déterminé qu'est la conscience, c'est l'*expérience*. Dans cette expérience de la conscience, la contradiction se jouera entre la conception que la conscience se fait de l'objectivité (ce qui fait selon elle l'objectivité ou la réalité de ce qui lui fait face), et son savoir censé correspondre à cette objectivité : la conscience se rendra compte que ce qu'elle sait réellement est différent de la représentation qu'elle se faisait

¹¹³ *Ibid.*, p. 74.

¹¹⁴ Cf Renault, E., Bouton, C., *Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 27.

¹¹⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 74

¹¹⁶ *Ibid.*

de l'objectivité ; autrement dit, la nature exacte de son savoir diffère de l'apparence par laquelle ce savoir se donnait immédiatement.

Cependant, dans la *Phénoménologie*, une telle inadéquation ne va pas déboucher sur une amélioration par correction du « savoir », au contact d'un pôle « objet » qui serait tenu pour une réalité fixe. Au contraire, Hegel souligne que, en cas d'inadéquation entre le savoir et ce qui est considéré comme objectivité, non seulement le savoir, mais aussi bien l'objectivité (c'est-à-dire ce que la conscience considère comme l'*en soi* des choses), n'en ressortent pas intacts. Si en effet la conscience réalise que ce qu'elle sait réellement est différent de ce qu'elle se représentait au départ, cela signifie que le critère d'objectivité auquel ce savoir était censé correspondre est à son tour insatisfaisant, puisqu'il correspondait à la représentation que la conscience se faisait de son savoir, représentation qui s'est évaporée. Il s'avère que l'objectivité supposée n'était que ce que la conscience avait posée comme objectif, comme réalité vraie, mais ne l'est pas :

Il arrive donc à la conscience que ce qui lui était précédemment l'*en-soi* n'est pas en soi, ou qu'il était seulement *en soi pour elle*. Quand la conscience trouve donc dans son objet que son savoir ne correspond pas à cet objet, l'objet non plus ne résiste pas ; ou la mesure de l'examen se change si ce dont elle devait être la mesure ne subsiste pas au cours de l'examen ; et l'examen n'est pas seulement un examen du savoir, mais un examen de son unité de mesure¹¹⁷.

Ainsi l'expérience que la conscience fait de sa contradiction interne l'amène non pas à faire « progresser » son savoir, mais à changer de « paradigme », à modifier la conception du monde qui lui fait face : ce qu'elle considérait comme le plus « objectif » vacille, les critères mêmes de ce qu'elle considérait comme le plus « réel » (les critères de la chose *en soi*, chez Kant) se renversent.

Elle éprouve, dès lors, la nécessité de considérer, comme essentiels à son savoir, des aspects inattendus au départ, au moment où elle pensait avoir en face de soi un monde déjà bien connu. C'est donc sur la prise en compte de nouvelles « essentialités », sur l'obligation de tenir pour essentiels au savoir ce qui n'était pas apparent au départ, que débouche cette autocritique de la conscience qu'Hegel appelle *expérience* : « ce mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *en tant que devant elle un nouvel*

¹¹⁷ *Ibid.*

objet vrai en jaillit, est proprement ce qu'on nomme *expérience*. »¹¹⁸ Cette expérience dont il va être question tout au long de l'ouvrage consiste en l'épreuve toujours recommencée pour sortir la conscience de ses arrêts bornés. Autrement dit, la conscience est amenée à dissiper les illusions sur son savoir, sur ce qu'elle est, et sur ce qu'est le monde lui-même.

L'ouverture de la pensée à « l'expérience », l'attention aux choses mêmes est donc très différente de ce qu'on pourrait entendre par « expérience » selon dans un sens empiriste - revenons sur ce sujet un instant. Ici la « chose même » ou « l'objet » ou la « réalité » n'est pas une base fixe et définitivement solide qui est censée servir de cran d'arrêt à l'exercice de la pensée, afin qu'elle ne tourne pas en spéculation débridée. L'expérience dont il s'agit ici est plutôt le contraire. Elle révèle, par l'attention à l'objet, que celui-ci n'est pas l'objet, que la réalité n'est pas la réalité ; dans le sens où la conscience, qui pensait tenir la réalité, fait l'expérience que sa teneur véritable lui échappait depuis le départ. Aussi le rôle de l'expérience n'est-il pas de stopper la pensée, mais de la stimuler. L'attention à la chose même révèle qu'elle n'est pas accessible par simple volonté de réalisme, par pseudo-modestie de s'en tenir aux « faits » ; elle amène à comprendre que la chose même est ailleurs que là où l'on pensait, et que si l'on veut y accéder, il est nécessaire de de penser autrement : « au contraire, il semble ordinairement que nous fassions l'expérience de la non-vérité de notre premier concept *dans un autre* objet que nous trouvons d'une façon contingente et extérieure, de sorte qu'en général tombe seulement la pure *apprehension* de ce qui est en soi et pour soi », avance Hegel comme une conception « empiriste » de la connaissance ; « mais, dans le point de vue exposé, le nouvel objet se montre comme venu à l'être par le moyen de la *conversion de la conscience* elle-même¹¹⁹. » Autrement dit, le nouveau savoir est bel et bien produit moyennant, pour la conscience, rien de moins qu'un changement de conception de ce qu'elle tient pour la réalité, et pour ce qu'elle est elle-même. Il ne s'agit donc pas de capituler devant une supposée toute-puissance de « faits », d'une réalité bien solide sur laquelle la conscience pensante devrait se contenter de décalquer son savoir : au contraire, il s'agit d'une expérience suivant laquelle non seulement le savoir mais aussi ce qui se la réalité se transforment : « les choses se présentent donc ainsi : quand ce qui paraissait d'abord à la conscience comme l'objet s'abaisse dans cette conscience à un savoir de celui-ci [...] c'est là alors le nouvel objet par le moyen duquel surgit

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 76.

encore une nouvelle figure de la conscience ; et cette figure a une essence différente de l'essence de la figure précédente¹²⁰. »

1.4. La Phénoménologie de l'esprit ou la décantation conceptuelle des expériences

Rappelons que l'impulsion initiale de cette enquête sur la conscience et sa réalité est la recherche d'un concept complet, « vrai », du savoir. En effet, en quoi ce parcours de l'expérience de la conscience peut-il être *science* ? C'est cette question qu'Hegel éclaire dans le dernier temps de son introduction, avant de donner le coup d'envoi du parcours. Ce parcours a un caractère scientifique, affirme Hegel, dans la mesure où les nouveaux objets que l'on y rencontre ne le sont pas par une modalité de « pure appréhension de ce qui est en soi et pour soi »¹²¹, comme si le « vrai » était déjà immédiatement donné (ce qui serait la conception empiriste), mais précisément parce ils apparaissent par la transformation de la conscience elle-même. C'est cette considération qui permet à la série des expériences de la conscience de constituer une démarche scientifique. En quoi est-ce le cas ? Hegel s'explique dans ce passage :

Cette circonstance [l'apparition d'une nouvelle forme de savoir par la transformation de la conscience] est ce qui accompagne la succession, entière des figures de la conscience dans sa nécessité. Mais cette nécessité même, ou la *naissance* du nouvel objet, qui se présente à la conscience sans qu'elle sache comment il lui vient, est ce qui, pour nous, se passe pour ainsi dire derrière son dos. Dans ce mouvement, il se produit ainsi un moment de l'*être-en-soi* ou de l'*être-pour-nous*, moment qui n'est pas présent pour la conscience qui est elle-même enfoncée dans l'expérience ; mais le *contenu* de ce que nous voyons naître est *pour elle*, et nous concevons seulement le côté formel de ce contenu ou son pur mouvement de naître ; *pour elle*, ce qui est né est seulement comme objet, *pour nous* il est en même temps comme mouvement et comme devenir.

C'est par cette nécessité qu'un tel chemin vers la science est lui-même déjà *science*, et, selon son contenu, est la science de l'*expérience de la conscience*.¹²²

Si ce parcours est science, c'est parce qu'il suit ce qu'Hegel désigne par le terme impressionnant de « nécessité ». Le lecteur pourrait ici froncer les sourcils, et avoir l'esprit l'image souvent projetée sur Hegel du philosophe qui violente la richesse des expériences de la vie en les arrangeant arbitrairement de sorte à prétendre qu'elles doivent leur existence à un principe

¹²⁰ *Ibid.*, p. 76.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 76-77.

abstrait gouvernant le cours du monde comme une loi d'airain. Mais qu'est-ce que Hegel entend par « nécessité » ? D'une part, on constate que dans cet extrait cette « nécessité même » est identifiée à « la *naissance* [die Entstehung] du nouvel objet » de la conscience. La conscience, elle, ne voit pas son objet *naître*. L'objet se présente à elle « sans qu'elle sache comment il lui vient », il apparaît « derrière son dos ». Le philosophe, l'observateur de la conscience, et le lecteur du livre, peuvent quant à eux voir le processus par lequel l'objet apparaît : nous pouvons l'appréhender selon « son pur mouvement de naître », et donc non pas seulement comme objet trouvé mais « comme mouvement et comme devenir ». Par conséquent, cette *scientificité* et *nécessité* du parcours semblent être garanties, par la possibilité de saisir l'objet dans son « pur mouvement de naître », par la possibilité d'assister au processus de « conversion » de la conscience. Autrement dit, la « *scientificité* » semble résider dans la possibilité de comprendre la *genèse* de la forme et d'un contenu de conscience.

D'autre part, l'usage du terme de « nécessité » (*Notwendigkeit*) n'est pas à prendre au sens de ce qui est inéluctable (*necessitas*), mais au sens de résolution d'une détresse ou d'un problème¹²³. Autrement dit, par ce terme, Hegel fait référence à la suppression d'une contradiction à l'œuvre dans une prétention au savoir spécifique, par explicitation critique, du caractère problématique de la compréhension spontanée que tient la conscience sur elle-même¹²⁴.

Dans le dernier paragraphe de l'introduction, Hegel affirme que, selon la logique même de l'expérience qu'il va s'agir de suivre, le cheminement des expériences doit aboutir au « système total de la conscience ». En effet la conscience doit donc arriver, si elle exerce sur elle cet effort d'*expérience*, à comprendre en elle « le royaume total de la vérité de l'esprit ». Que peut donc vouloir dire cela ? Hegel annonce qu'à la fin du parcours, la conscience « atteindra un point où elle se libérera de l'apparence, l'apparence d'être entachée de quelque chose d'étranger qui est seulement pour elle et comme un autre [...] finalement, quand la conscience saisira cette essence qui lui est propre, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même¹²⁵. » Par ces dernières lignes, Hegel indique que la fin du parcours coïncide avec la libération d'une apparence : celle de la séparation entre conscience et ce qui pendant tout ce

¹²³ PSW (*PhG*), p. 367.

¹²⁴ *Idem*, p. 168.

¹²⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 77.

temps apparaît comme « un autre », c'est-à-dire l'en-soi, donc l'objectivité, la réalité. La conscience est donc censée saisir la réalité, l'ensemble du monde spirituel, comme *sa* réalité. Autrement dit, elle reconnaît toutes ces manifestations comme étant ses propres constructions, son propre travail du sens. C'est en cela qu'elle cesse « d'être en proie à quelque chose d'étranger », par exemple, d'un dieu transcendant. Arrivée à saisir le travail du sens pour lui-même, elle cesse de prendre ses propres apparitions pour un objet (*Gegenstand*) extérieur, mais comme elle-même.

Ainsi le « savoir absolu » auquel aboutit l'enquête de la *Phénoménologie de l'esprit*, n'a pas du tout le sens d'un savoir totalisant, d'une connaissance de chaque grain de sable dans l'univers, ou de ce que le monde sera dans un siècle. Le savoir absolu¹²⁶, c'est-à-dire le point de vue du concept, donc de la philosophie, signifie d'abord la reconnaissance que chaque prétention au savoir est une forme d'effort de compréhension de soi.¹²⁷ Il désigne aussi la possibilité de saisir le concept de savoir et de conscience dans tous leurs aspects, c'est-à-dire de manière non-réductionniste (contrairement, par exemple, à une conception de la conscience limitée à la perception sensible, ou à de la matière cérébrale). Le savoir absolu, c'est le savoir rendu transparent à lui-même dans ses différentes manifestations : savoir de soi. Et puisque ce savoir est réfléchi et analysé, il signifie aussi : science¹²⁸. Il est, en outre, l'effort consistant à expliciter le travail du sens, de la conscience, propre aux différentes formes de rapport au monde.

Ainsi, l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* thématise un concept d'*expérience* (et une méthode qui lui est afférente) très singulier. Cela a pu nous éclairer plus précisément sur la mise en œuvre de l'analyse logique spécifique à la *Phénoménologie de l'esprit*. Premièrement, le terme d'*expérience* est solidaire d'une approche originale de

¹²⁶ Expression à laquelle Hegel aura moins recours par la suite, lui préférant l'expression de « savoir pur ». Cf J.-F. Kervégan, savoir absolu, in C. Bouton et E. Renault (dir.), *Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 267.

¹²⁷ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 384 Rmq, p. 431-432 : «L'*absolu* est *esprit* - c'est là la définition la plus haute de l'*absolu*. - Trouver cette définition et concevoir son sens et contenu, telle fut - peut-on-dire - la tendance absolue de toute culture et philosophie, [et] c'est sur ce point que se sont concentrées toute religion et toute science; c'est à partir de cette concentration uniquement que l'*histoire mondiale* peut être conçue. – Le mot “esprit” et la *représentation* de l'*esprit* ont été trouvés de bonne heure, et le contenu de la religion chrétienne consiste à faire connaître Dieu comme esprit. Ce qui est ici *donné* à la *représentation*, et qui est en *soi* l'*essence*, le saisir dans son élément propre, le concept, c'est la tâche de la philosophie, tâche qui n'est pas résolue de manière vraie et immanente tant que le concept et la liberté ne sont pas son ob-jet et son âme”.

¹²⁸ Je reprends les mots de P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Band 1 : Gewissheit und Vernunft. Band 2 : Geist und Religion*, op. cit., p. 368 : „Das ‚absolute‘ Wissen ist am Ende nichts anderes als der sich selbst durchsichtige Wissensbegriff im Vollzug, das selbstbewusste Wissen echter, damit philosophisch reflektierter, logisch analysierter, Wissenschaft.“

l'examen de la validité du savoir : il s'agit non pas de dégager *a priori* les principes formels de la connaissance, du concept, mais de les saisir dans leur actualisation, tel qu'il se manifeste de lui-même dans la vie intramondaine. Ensuite, la méthode de l'expérience impose de saisir l'objet d'investigation sans lui appliquer des concepts extérieurs : il va s'agir, dans le cas présent, de simplement voir ce qu'il se passe lorsque la conscience se résout à examiner jusqu'au bout sa représentation de son savoir de soi. La méthode de l'expérience implique, en outre, de ne pas reculer devant la nécessité de changer d'orientation de la recherche philosophique : la conscience pensante va être amenée à abandonner ses certitudes initiales. Par exemple l'enquête commence par une analyse relevant apparemment de la théorie traditionnelle de la connaissance, à propos des capacités cognitives de la conscience. Cependant, l'analyse, dès la fin du troisième chapitre, débouche sur la nécessité de se pencher sur les thèmes du désir, de la dimension incarnée de la conscience – soit des problèmes relevant traditionnellement de la philosophie pratique. Ces changements de paradigmes, le progrès dans la saisie du concept de savoir, aboutit au point où l'« esprit » ou la subjectivité d'une part, l'objet, la réalité ou l'objectivité de l'autre, finissent par coïncider : le travail du sens se saisit lui-même, à même ses différentes manifestations.

2. Les porteurs sociaux du sens – L'esprit objectif

Le but de la *Phénoménologie de l'esprit* est de comprendre en quoi consiste le « savoir », ce qui le rend possible. La tradition de la philosophie moderne - chez Descartes, Kant ou Fichte - s'est mise en quête de la découverte du savoir (et de ce que nous sommes vraiment) en le cherchant du côté des actes réflexifs de la personne individuelle générique¹²⁹. Il s'agit de s'assurer de notre savoir et de soi-même par l'examen et la vérification subjective¹³⁰.

Or, Hegel se démarque de cette tradition en considérant que le partage entre certitude et vérité, entre une simple prétention ou représentation du savoir, et un savoir véritablement justifié, ne peut être opéré par la tentative intérieure du « Je pense » à s'assurer de lui-même. Le « Je pense » individuel ne peut produire ou s'assurer le savoir. *Logos* est *dialogos*, comme

¹²⁹ PSW (*PhG*) p. 85 *sq.*

¹³⁰ Une telle approche était indéniablement progressiste à l'époque de Bacon et Descartes, lorsqu'il s'agit de se libérer de l'acceptation passive des contenus de connaissance présentés « dans les écoles » sous une forme doctrinaire.

disent déjà certains philosophes grecs : un savoir véritablement satisfaisant se constitue par la coopération, le dialogue, la critique et le contrôle mutuel entre « Je » et « Tu », par la réflexion collective du « Nous »¹³¹. L'un des enjeux centraux de la *Phénoménologie de l'esprit* est donc de mettre en lumière cette source collective capacités individuelles de l'action intelligente. Les aptitudes théoriques et pratiques du sujet personnel, en tant qu'elles sont le résultat de processus et d'institutions collectives, est ainsi l'un des enjeux centraux de l'œuvre de 1807. C'est pourquoi la conscience, dans ses réflexions sur les conditions de possibilité du savoir, « arrive » à l'esprit, c'est-à-dire la forme collective où prend corps le savoir et l'agir individuel.

Le « Moi » rationnel est, en effet, davantage la conséquence que la cause des pratiques humaines¹³². Les catégories « intérieures » de la pensée, présentées chez Kant comme constituants de la phénoménalité, de ce qui apparaît, sont montrées chez Hegel comme étant elles-mêmes des constitués¹³³, par les formes générales de la vie humaine. Les catégories intérieures se révèlent être des schémas extérieurs¹³⁴ collectivement formés, et intérieurisés. L'une de ces formes de vie sociale porteuses de concepts est la langue. Hegel l'analyse comme « l'être-là du concept » : c'est une pratique réelle de formation et de transmission de concepts universels entre les individus.

Ainsi, les formes et contenus de pensée sont à comprendre comme des pratiques et des institutions sociales auxquelles l'individu participe : P. Stekeler rappelle à ce titre que « Hegel reconnaît le savoir général et la science comme des institutions du « développement du concept »¹³⁵. » Dans ce cadre, on peut aussi contribuer à dissiper l'étonnement que provoque la mise en évidence par Hegel du primat des formes et des catégories, de la pensée dans tout rapport au monde : on peut effectivement parler de priorité de la « forme » dans la mesure où l'action de l'individu n'est pas constituée par lui, mais est normée et définie par avance par les formes de pratiques collectives auxquels il participe en tant qu'être socialisé¹³⁶. En tant qu'êtres socialisés, nous sommes des êtres qui apprennent et reproduisent des formes communes d'agir. Il y a bien une priorité des formes (sociales) spirituelles sur les connaissances et expériences individuelles.

¹³¹ PSW (*PhG*), p. 39

¹³² *Idem*.

¹³³ Cf T. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 24.

¹³⁴ PSW (*PhG*), p. 39

¹³⁵ PSW (*PhG*) p. 40.

¹³⁶ Cf *Idem*, p. 41.

Ce sont des formes que nous reconnaissons implicitement comme modèle de notre action dans nos pratiques quotidiennes¹³⁷.

Cette dimension collective ou commune de la pensée et des concepts a été explorée par Vincent Descombes dans un article sur le concept d' « esprit objectif »¹³⁸. Pour saisir cette dimension, explique-t-il, il faut comprendre que les pensées, concepts, significations collectives ne sont pas présentes sous forme de représentations ou actes mentaux (de *cognitiones*), mais comme *façons de faire, usages, pratiques*, bref, de *dispositions* incorporées. De telles significations communes sont la plupart du temps *constitutives* des pratiques et des expériences des acteurs individuels : et elles sont établies hors du libre arbitre des acteurs individuels¹³⁹. Descombes mobilise l'exemple des élections : l'individu n'est pas libre de donner un sens personnel aux élections – il peut le faire, mais cela ne change rien au déroulement réel des élections. Ces règles de l'agir sont avalisées et canonisées de manière lente et collective, et, la plupart du temps la contribution de l'individu particulier dans ces transformations communes est faible¹⁴⁰. Le sens est un bien d'usage commun. Les individus en sont les passagers, les usagers temporaires. Aucun individu ne peut se l'approprier, par définition.

On peut ainsi éclairer d'un autre côté ce qu'il y a d' « objectif » dans la pensée. Celle-ci est effectivement réelle, partageable et efficace dans le monde, puisqu'elle est accomplie et portée par des formes d'action et de vie collective réellement et durablement instituées : par la langue, mais aussi par ces institutions que sont la religion, droit, la science ou la philosophie.

C'est pourquoi la compréhension de la possibilité du savoir à travers une analyse purement formelle (telle que défendue par Kant, et par Fichte¹⁴¹) apparaît insuffisante aux yeux de Hegel. Prouver l'existence et la validité du savoir d'une manière purement formelle, subjectiviste, lui paraît une entreprise qu'il faut dépasser¹⁴² ; la recherche du savoir est

¹³⁷ *Idem*

¹³⁸ V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », in *Les études philosophiques*, 1999.

¹³⁹ *Idem*, p. 11.

¹⁴⁰ Citer pirminho

¹⁴¹ Les différences et similitudes entre Hegel et Fichte sur la question de l'aprioricité du savoir sont développées par A. Schnell « La légitimations de la « nécessité logique » : la position de Hegel face à Fichte et Schelling dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* », in *Temporalités*, 2009, p. 105 et 111 sq. La critique hégélienne est spécifiquement adressée au Fichte dit d'«Iéna ».

¹⁴² PSW (*PhG*) p. 87.

recherchée dans la réalité effective (*wirklich*)¹⁴³, de sorte que chez Hegel « la philosophie obtient le droit et accepte le devoir de s'appliquer aux moments concrets, issus du processus réel de la vie humaine entièrement socialisée, comme à des moments essentiels et non pas simplement contingents¹⁴⁴. »

Hegel sort de la restriction de la recherche des constituants transcendantaux au seul domaine des activités mentales individuelles. En outre, le savoir n'est pas quelque chose l'individu « aurait », une chose dont la personne individuelle pourrait disposer à sa guise. C'est plutôt le « moi » subjectif qui est déterminé par le savoir, par les connaissances et aptitudes communes. C'est pour cela que le sujet véritable des actes conscients n'est pas analysé par Hegel en tant que « Moi », mais en tant qu'« esprit », décrit à travers la formule devenue célèbre « un Nous qui est un Moi, et un Moi qui est un Nous. »¹⁴⁵

Au regard, justement, de cet aspect social des formes de vie spirituelles, il peut être intéressant de souligner que ce ne sont donc pas les philosophes qui créent les concepts. Les concepts, ou les thèmes qu'il s'agit d'expliquer, sont souvent des pratiques sociales existant avant même leur thématisation conceptuelle explicite (ils sont donc loin d'être des abstractions). Beaucoup de concepts sont des termes désignant des domaines généraux où sont rassemblés des commentaires à propos de pratiques collectives existantes¹⁴⁶. C'est en ce sens également que les concepts ne sont pas simplement dans l'intériorité des individus, qu'ils n'existent pas seulement « en théorie » : ils sont dans les usages communs. Ils sont donc également des formes « extérieures », et en ce sens font partie de la réalité (*Realität*) en tant que telle¹⁴⁷. C'est dans cette perspective que Hegel raille ceux qu'il nomme les « philosophes du cœur » ou du

¹⁴³ Le terme *Wirklichkeit* (effectivité, réalité effective) est à distinguer de *Realität* dans la terminologie hégélienne, en ce qu'elle désigne la part spécifique, dans ce qui est « *real* », qui est travaillée par la pensée. Cf *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 6, p. 90-91.

¹⁴⁴ T. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 77. Cf aussi p. 24.

¹⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 154, pour sa première occurrence. Cf É. Balibar, « *Ich, das Wir, und Wir, das ich ist* : le mot de l'esprit », in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris, PUF (coll. « Pratiques théoriques »), 2011.

¹⁴⁶ PSW (WL 3), p. 28 : « Dabei gibt es aber die praktisch bestimmte Sache zumeist schon vor ihrer verbalen Nennung. „Inhaltlich“ oder „sachlich“ gibt es z. B. „Begriff“ und „Idee“ des Staates und des Rechts, der Spiele und Zahlen, ohne dass es schon die expliziten Reflexionswörter „Staat“, „Recht“, „Spiel“ und „Zahl“ geben muss. Diese sind immer erst eingelassen in einen *Kommentar* eines schon gegebenen Gebrauchs. »

¹⁴⁷ PSW (WL 2) p. 130 „So befinden sich Gedanken und Inhalte weder in meiner Seele noch in meinem Kopf, sondern in einer Praxisform gemeinsamer Bewertungen von äußereren Formen – etwa von Äußerungen – als inhaltsgleich“ et PPD p. 222 „Soweit jeder Begriff wesentlich als schon kanonisierter Gebrauch Idee ist, also in einer Praxis realisiert ist, sind die Begriff insgesamt, insbesondere aber die des Rechts, längst schon Teilformen des Daseins.“

« sentiment ». Il leur reproche d’ignorer « le travail millénaire de la raison¹⁴⁸ ». C’est-à-dire, de vouloir en quelque sorte réinventer la roue en ignorant les pratiques collectives qui existent déjà et, au lieu de se donner la peine de comprendre la complexité de la vie sociale, préfèrent tenir des discours vagues sur « l’authentique esprit-commun » et « la chaîne sacrée de l’amitié¹⁴⁹ ». Le philosophe qui essaierait de construire sa propre vision du monde personnelle, agirait selon une attitude prétentieuse et vaine, et rate la « chose même » aux yeux de Hegel. Les formes logiques du savoir et du concept sont des formes communes, collectivement constituées et canonisées. C’est cela, la « chose même ».

Ainsi, cette enquête sur le concept entier de la conscience humaine qu’est la *Phénoménologie de l’esprit* renverse en quelque sorte le paradigme avec lequel opérait la « théorie de la connaissance » moderne. Elle entreprend une analyse des formes du sens, du concept. Et ces formes sont aussi (et surtout) sociales et historiques : ces dernières font partie des « essentialités » par lesquelles se manifeste ce à quoi nous faisons référence lorsque nous parlons de « savoir », de pensée, de sens. Ces formes normatives de la vie sociale sont constitutives de nous-mêmes comme des personnes connaissantes et agissant.

Maintenant, il nous reste encore une étape pour comprendre ce que recèle l’« expérience » de la réflexion sur ce qui rend possible le savoir. Il vient d’être évoqué que le concept est un savoir commun, collectivement construit et (au moins en droit) publiquement partagé. Il nous reste à aborder l’analyse hégélienne des pratiques de représentation et de transmission par lesquelles ce savoir commun, ou concept, est diffusé. Le domaine de mise en œuvre de ces pratiques de représentation et de partage du savoir - dit Hegel -, c’est la « religion ». C’est pour cela que l’avant-dernier chapitre de la *Phénoménologie*, l’antichambre de la philosophie, porte ce titre.

3. La représentation et la transmission du savoir – La religion

¹⁴⁸ Cf’G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (tr. J.-F. Kervégan), Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2016, 122. Voir aussi *Phénoménologie de l’esprit*, p. 144 *sq* : « Ainsi, maintenant, une manière naturelle de philosopher, qui s’estime trop bonne pour le concept et, en raison du manque de celui-ci, se prend pour une pensée intuitive et poétique, met sur le marché des combinaisons arbitraires d’une imagination que la pensée ne fait que désorganiser, - des produits qui ne sont ni viande ni poisson, ni poésie ni philosophie. »

¹⁴⁹ Cf’G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 121.

Je veux ici reconstruire l'analyse hégélienne du fait religieux, une dimension de la vie qui passe souvent pour « irrationnelle ». La religion paraît habituellement extérieure à la « raison ». Hegel entend montrer qu'il n'en est rien.

L'idée centrale est que la religion est une tentative de « reconnaissance de soi du concept ». Cela signifie que la religion est une tentative collective, des individus d'un groupe humain, de donner sens à ce qu'ils font. La religion est le moment de la vie spirituelle où le savoir de soi est réfléchi et articulé en un tout. Elle est une pratique de représentation de ce qu'est un « être spirituel », ou sujet personnel dans son ensemble : un être de conscience, de coopération, de planification, d'organisation, de compréhension, de jugement, d'autodétermination, de création. Ce travail du sens passe par diverses formes d'objectivations représentatives explicites (mythes, rituels, symboles, hymnes, textes, statues, édifices...). Le discours religieux traditionnel, théiste, se caractérise néanmoins par le fait que ces représentations sont hypostasiées¹⁵⁰ et projetées sur un objet ou un être transcendant. L'idée à éclairer dans l'avant-dernier chapitre de la *Phénoménologie*, est donc la suivante : la religion est une pratique dans laquelle les individus se représentent explicitement ce qu'ils sont (des êtres spirituels) ; ils réfléchissent, reconnaissent et, par la pratique, *incorporent* et actualisent ce qu'ils sont, toutefois sans comprendre qu'ils sont *ce* qu'ils se représentent explicitement. Le « sentiment religieux » est ainsi déjà un travail du concept qui se rend *explicite*, ce sous une forme allégorique et métaphorique.

Pour déplier tout cela, voyons voir l'analyse de Hegel, au début du chapitre VII. Je souligne à nouveau ici la dette que j'ai envers Pirmin Stekeler-Weithofer, dont le commentaire me fut un appui précieux pour la compréhension de ce texte particulièrement retors.

Le thème de la religion, c'est l'« esprit qui se sait lui-même »¹⁵¹, la « conscience de soi de l'esprit ». Il s'agit de cette pratique spirituelle qui consiste, précisément, en une réflexion et une connaissance de ce qu'est un être spirituel. Hegel explique que la conscience religieuse se prend elle-même pour thème, c'est-à-dire qu'elle réfléchit sur son agir personnel, mais elle sépare cet agir de ce qu'elle est elle-même. Autrement dit, dans la pratique religieuse, les individus ne voient pas l'identité entre leur propre activité dans le monde (la coopération, l'agir

¹⁵⁰ C'est l'inconvénient et le risque de toute réflexion objectivante.

¹⁵¹ G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 203 et 205.

individuel et collectif sur base de décision délibérée, la connaissance...¹⁵²) et les formes d’agir qu’ils célèbrent dans la religion (le dieu « architecte », le dieu « créateur », le dieu qui « seul sait »). L’esprit explicité et célébré n’est pas compris par l’individu comme son propre esprit. Ce qui caractérise le discours religieux théiste, en effet, est que la forme allégorique de ses représentations ne permet pas d’exprimer adéquatement la forme de l’esprit à laquelle on fait référence. Cela est notamment dû au fait que le discours s’y articule sous forme prédicative. Ce qu’il décrit s’y présente comme une « chose » (par exemple, l’« attribut » d’un dieu), alors que ce dont il s’agit d’aspects d’une seule et même forme de vie spirituelle concrète¹⁵³¹⁵⁴. Hegel écrit en ce sens que l’« achèvement de la religion » consisterait en ce que « les deux côtés [le “mondain” et le “sacré”] deviennent égaux l’un à l’autre », de sorte que l’esprit « devienne pour lui-même, en tant qu’esprit conscient de soi-même, effectif, et *ob-jet de sa conscience*¹⁵⁵. » Autrement dit, la fin de la religion coïnciderait avec la prise de conscience qu’elle est une pratique humaine de compréhension de soi. La religion coïnciderait alors avec la philosophie. Seule une pratique de réflexion consciente de ce que nous sommes, à savoir les constructeurs de notre propre vie commune, serait en mesure d’être une véritable science de l’esprit.

L’esprit (c’est-à-dire nous) se compose de plusieurs moments (ceux, précisément, qui ont été analysés dans les chapitres précédent « la religion ») : il est conscience, conscience de soi, raison et esprit. Sa dissection en moments présentés séparément est le produit de l’analyse logique. Sous sa forme réelle, en acte, la vie personnelle d’un individu intelligent est une unité de ces aspects¹⁵⁶, et l’existence de l’esprit est une totalité de ces moments. La religion prend pour thème cette unité : les individus y thématisent et articulent leur vie spirituelle dans leur totalité. En effet, une religion déterminée est un ensemble de représentations et de pratiques articulées en un système. Les différentes représentations organisent l’unité du monde. Dans la religion grecque par exemple, le dieu du tonnerre, Zeus, en tant que dieu de la nature, est assorti de dieux de la culture, Apollon ou Athéna¹⁵⁷. Il s’agit ainsi pour un groupe humain de

¹⁵² PSW (*PhG* 2), p. 984.

¹⁵³ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, *op. cit.*, 206 : « l’esprit qui ne se sait d’abord *qu’immédiatement* est donc pour lui-même l’esprit dans la *forme de l’immédiateté*, et la déterminité de la figure dans laquelle il s’apparaît à lui-même est celle de l’*être*. Cet être, assurément, n’est *rempli* ni de la sensation ou du matériau en sa multiplicité variée, ni d’une quelconque autre unilatéralité de moments, buts et déterminations, mais de l’esprit, et il est su par soi comme toute vérité et effectivité. De cette manière, un tel *remplissement* n’est pas égal à sa *figure*, l’esprit en tant qu’essence n’est pas égal à sa conscience. »

¹⁵⁴ Cf PSW (*PhG* 2) p. 753.

¹⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, *op. cit.*, 206.

¹⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, *op. cit.*, 206.

¹⁵⁷ PSW autour de 746.

développer, d'articuler, voire d'archiver leur savoir (du monde et d'eux-mêmes). Dans les religions de textes sacrés, la parole de dieu est consignée par écrit dans une Bible, qui peut être reproduit et diffusée. Ce livre constitue une sorte d'encyclopédie collective dans lequel un peuple documente son savoir¹⁵⁸. La religion est aussi le domaine dans lequel les individus célébrent, mais surtout expriment et cimentent réellement leur être en commun, leur « nous »¹⁵⁹. C'est ainsi de la construction de l'unité du monde, du « moi » et du « nous » qu'il en va dans la pratique religieuse d'un groupe humain déterminé.

La différence structurelle entre les autres formes de l'esprit analysés dans le livre, pris séparément par abstraction, et la religion, qui est un *savoir* où l'esprit se prend lui-même pour un tout, fait que la série des « figures » qui va se présenter dans la section « religion » est à lire différemment des précédentes. Hegel indique en effet au début du chapitre que la série des moments précédents (conscience, conscience de soi, raison, esprit) n'est pas à comprendre comme un développement temporel, et que leur présentation sous forme de série est une nécessité de l'analyse logique, mais ils doivent être compris comme des « moments » du tout qu'est l' « esprit » en général¹⁶⁰. Par contre - dit Hegel -, l'analyse des pratiques religieuses est à lire comme un développement en plusieurs stades. Selon ma compréhension, l'argument est le suivant : les individus concrets ont de tout temps la même intelligence, les mêmes capacités spirituelles (ils sont toujours déjà conscience, conscience de soi, raison et esprit). Par contre, au fil du temps, l'esprit apprend. La pratique et la réflexion religieuse sont des activités dans lesquelles l'esprit thématise différentes formes de lui-même, et les intègre dans son savoir de soi. Le savoir, institutionnalisé et incorporé dans des pratiques communes, se conserve et se transmet. Le savoir de soi de l'esprit en général (de l'humanité), suit donc un développement progressif. Ce qui, selon Hegel, permet de saisir les différentes pratiques religieuses comme un

¹⁵⁸ PSW (*PhG* 2) p. 746-747 : « Die offbare Religion ist dann eine Religion heiliger Schriften. Der Gott wird Geist. Das heisst, er wird dargestellt durch reproduzierbare göttliche Worte, eben die Schrift. Eine solche Schrift ist zugleich eine Art Enzyklopädie des Wissens eines Volkes. Es ist eine Kanonisierung seines allgemeinen Wissens. »

¹⁵⁹ Par exemple, dans les pratiques religieuses archaïques que Hegel rassemble sous le titre de « religion naturelle », comme actualisation du lien des individus avec le projet commun de mise en culture de la région du Nil et de l'Euphrate (*Cf PSW (PhG 2)*, p. 750)

¹⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.* 208 : « Or les moments sont la *conscience*, la *conscience de soi*, la *raison* et l'*esprit* ; - c'est-à-dire l'esprit en tant qu'esprit immédiat qui n'est pas encore la conscience de l'esprit. Leur totalité *rassemblée* constitue l'esprit dans son être-là mondain en général ; l'esprit en tant que tel contient les formations rencontrées jusqu'à maintenant, dans les déterminations universelles, dans ce qu'on a nommé, à l'instant, des moments. [...] - On n'a pas, d'ailleurs, à se représenter leur cours, par rapport à la religion, comme étant dans le temps. »

« devenir de la religion en général¹⁶¹ » c'est-à-dire comme le développement d'une religion (une seule et même pratique de compréhension de soi, actualisée certes de différentes manières par différents peuples). La série des différentes formes de l'esprit religieux peut donc être lue comme un devenir historique. Ce devenir est celui du savoir de soi de l'humanité. Il faut alors souligner que la pratique religieuse a, en ce sens, largement préparé le terrain à la philosophie comme réflexion sur les formes de l'esprit en tant que telles. Ce serait une erreur que d'ignorer la religion, au titre qu'il ne s'agirait que d'une fausse croyance : l'analyse et reconstruction philosophique de l'histoire de la pratique religieuse est cruciale, aux yeux de Hegel, puisqu'il en va de la compréhension de la constitution de notre propre savoir¹⁶². On peut rappeler à cet égard la critique de l'attitude (attribuée à Schelling) de mépris et d'ignorance de formes de savoir « imparfaits », et la prétention de détenir la « vérité absolue » du savoir, comme si il était tombé du ciel, ou était un don individuel.

Chaque forme déterminée de pratique religieuse est une pratique d'objectivation, par représentation, d'une forme de l'esprit. « La figure déterminée de la religion puise, pour son esprit effectif, dans les figures de chacun des moments de cet esprit, celle qui lui correspond¹⁶³. » Hegel dit ici que chaque religion « sélectionne » et thématise les formes de l'esprit qui correspondent aux principes centraux de l'organisation sociale du peuple en question. Dans les religions, les formes centrales de l'organisation commune sont collectivement thématisées, documentées et célébrées. Reprenant la « typologie » des religions hégélienne, Pirmin Stekeler plusieurs exemples qui me semblent éclairants :

En général, certaines formes de religion sélectionnent pour les objectiver les moments typiques et importants pour l'époque de développement correspondante. On pense par exemple à la religion « naturelle » dans les époques pour lesquelles la « lutte avec la nature » occupe le devant de la scène. Ensuite vient une phase de « religion artistique », dans laquelle la célébration de l'habileté humaine est le thème central, comme par exemple dans la religion artistique de l'Antiquité grecque, mais aussi déjà en Égypte. La religion révélée, avec ses pré-formes de monothéismes d'abord artificiels d'Akhénaton

¹⁶¹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 208.

¹⁶² PSW (*PhG 2*), p. 754 : « La religion ne devrait pas faire l'objet d'une critique facile comme « superstition » ou erreur, tout comme les anciennes formes de savoir que nous croyons aujourd'hui avoir « surmontées » : le développement du savoir conserve toujours aussi quelque chose des anciennes formes – dans un avancement méthodique, en lequel les anciennes formes constituent la base secrète, car implicites, des nouvelles. » (« Die Religion ist daher nicht einfach als « Aberglaube » oder unwahr zu kritisieren, so wenig wie frühere Formen der Wissenschaft, die wir heute « überwunden » zu haben glauben : Die Entwicklung des Wissens hebt immer auch etwas an den früheren Formen auf – in einem methodischen Aufstieg, in dem alte Formen die heimliche, weil implizite, Grundlage der neuen bilden. »)

¹⁶³ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 208.

(Aménophis IV) en Egypte et ensuite chez Xénophane, Héraclite et Platon, thématise déjà l'*unité de la raison* au sens d'un projet unitaire de développement culturel *commun*, jusqu'à l'idée d'une *religion universelle* chrétienne *dans l'empire romain tardif* et évidemment au-delà dans l'espace méditerranéen et l'Europe¹⁶⁴.

Hegel entreprend de dresser une typologie des religions organisée selon différents stades de réflexion logique. Cela, afin de reconstruire et de comprendre le progrès historique de la conscience de soi. Dans la *Phénoménologie*, cela se présente dans la série *religion naturelle*, *religion artistique* et *religion révélée*. Dans la « religion naturelle », il s'agit de documenter le savoir sur les « forces » de la nature, indépendantes des actions humaines. La « religion artistique » est l'enjeu d'une documentation collective sur l'habileté technique et artisanale humaine. Dans la « religion révélée » - le christianisme -, le savoir qui s'articule est celui à propos du lien l'individu au « nous » général ou commun, et au monde dans son ensemble¹⁶⁵.

Dans la pratique religieuse, le statut véritable de ce qui est thématisé et célébré (l'esprit, nous-mêmes) reste implicite. Il manque la reconnaissance explicite de l'identité de ce que nous célébrons et ce que nous sommes¹⁶⁶. Il manque donc, d'une certaine manière, la philosophie. Celle-ci saisit ce que la religion thématise de manière allégorique, implicite, sur le mode de la réflexion et l'analyse conceptuelle, explicite. La philosophie - que Hegel, dans la *Phénoménologie*, nomme « savoir absolu » - est le moment de la reconnaissance et de la compréhension des formes spirituelles pour elles-mêmes.

4. Conclusion. Expérience et concept – Lecture du « savoir absolu »

Dans le dernier chapitre du livre, intitulé « savoir absolu », on trouve un passage où Hegel explicite lui-même le lien entre « expérience » et « concept ». Dans ce passage, on apprend que l'*expérience*, c'était cette réflexion sur le sens complet de « conscience », c'est-à-

¹⁶⁴ PSW (*PhG* 2), p. 748 : « Allgemein gilt, dass bestimmte Gestalten der Religion die Momente zur Vergegenständlichung herausgreifen, die für die entsprechende Entwicklungsepoke typisch und wichtig sind. Man denke etwa an die « natürliche » Religion in den Epochen, in denen der « Kampf mit der Natur » im Vordergrund steht. Danach kommt eine Phase der « Kunstreligion », in welcher die Feier der menschlichen Kunstfertigkeit das zentrale Thema ist, wie z. B. in der Kunstreligion der griechischen Antike, aber auch schon in Ägypten. Die Religion der Offenbarung, mit ihren Vorformen des zunächst künstlichen Eingottglaubens Echnatons (Amenophis IV.) in Ägypten und dann bei Xenophanes, Heraklit und Platon, thematisiert dann schon die *Einheit der Vernunft* im Sinne eines Einheitsprojekts *gemeinsamer* Kulturentwicklung, bis hin zur Idee einer christlichen *Universalreligion im späteren römischen Reich* und natürlich darüber hinaus im Mittelmeerraum und Europa. »

¹⁶⁵ *Idem*, p.746 et 758

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 962.

dire sur nous-mêmes. L'expérience est la sortie de la certitude immédiate d'un accès direct au « monde », et le « ressouvenir » de la dialectique de l'expérience historique humaine qui nous constitue comme sujets personnels et comme êtres pensants. Dans le texte de Hegel, la plus grande partie de réflexion est consacrée à l'élucidation de cette présence du « Nous » dans « Je », c'est-à-dire de la constitution socio-historique du savoir. Ce « mouvement » par lequel la conscience réfléchit et reconstruit consciemment les conditions implicites (y compris et surtout collectives, historiques) de son savoir, c'est cela, le *concept*. Hegel décrit ce « mouvement » dans les toutes dernières pages du texte :

Le *but*, le savoir absolu ou l'esprit se sachant lui-même comme esprit, pour chemin menant à lui, a pour voie d'accès la récollection le rappel en et à soi des esprits, comme ils sont en eux-mêmes et qu'ils accomplissent l'organisation de leur royaume spirituel. Leur conservation, sous l'aspect de leur être-là libre se manifestant dans la forme de la contingence, est l'histoire ; mais sous l'aspect de leur organisation conceptuelle, elle est *la science du savoir phénoménal*. Les deux aspects réunis, en d'autres termes l'histoire conçue, forment la récollection et le calvaire de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait la solitude sans vie ; seulement -

Du calice accueillant le règne des esprits,
De son infinité l'écume s'offre à lui¹⁶⁷.

À présent, nous sommes en mesure de répondre à la question : comment s'articulent expérience et concept, au sens hégélien ? La réponse : tout rapport (humain) au monde suppose des formes universelles de savoir, de compréhension et d'action. En un mot : de concepts. Mais comment de telles formes universelles de rapport au monde sont-elles possibles ? Parce que ces formes sont historiques, communément élaborées et de portée publique (c'est en cela qu'elles sont universelles) ; elles sont enseignables, et collectivement corrigibles. Elles émergent d'un long développement historique. En un mot elles émergent de : l'expérience. Il n'y a donc pas de concept sans expérience. D'un autre côté, une expérience est un vécu collectif qui a été intégré au savoir commun, ce qui a nécessité compréhension et réflexion. Il n'y a donc pas, non plus, d'expérience sans concept.

J'aimerais, en guise de conclusion à un développement dont les résultats se sont donnés au compte-goutte, ramasser en un seul aperçu ce que signifient « concept » et « expérience ». Cependant, ces mots font partie des termes les plus hautement spéculatifs (généraux, « métalogiques ») du lexique hégélien. Dans le corpus du philosophe, leur sens varie en fonction du

¹⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 313. [tr. mod.]

contexte de l'argumentation. On ne peut pas leur donner une définition univoque. Ce serait « finitiser » ou abstractiser des termes qui ont précisément pour fonction logique d'échapper à toute fixation. Je pense pouvoir sortir raisonnablement de l'écueil en évoquant leurs « aspects » respectifs.

Le concept : c'est l'ensemble des formes universelles (communément partagées) de discours et d'action, que les êtres intelligents mettent en œuvre dans leur vie. Les individus particuliers ne « fabriquent » pas eux-mêmes les formes de leur agir. Celles-ci sont apprises et incorporées par habitude¹⁶⁸. Elles sont socialement normatives. Un individu pensant peut néanmoins objectiver ces formes : il peut les thématiser, les commenter, contribuer à leur modification. Cette dernière ne se rend effective que par un travail collectif. En cela, le sens est déjà dans les choses. Hegel est un penseur de l'explicite ou de l'explicitation. Cela s'oppose à une posture qu'on pourrait dire de « soupçon », qui considère que le « vrai » sens des choses est « derrière le rideau » ou dans les « profondeurs »¹⁶⁹, que seuls quelques individus pourraient saisir. Car le sens est ce qui est commun, public. Le non-sens est précisément ce qui est seulement privé, l'opinion subjective : « cependant, ce qu'il fallait faire c'était ne pas laisser le meilleur au fond du cœur, mais le tirer du puits pour l'exposer à la lumière du jour¹⁷⁰. »

Le terme « concept », chez Hegel, renvoie ainsi à toute forme de structure idéelle, dont le sens varie en contexte, selon que l'accent est mis sur les pratiques d'intelligibilisation ou de conceptualisation (c'est cet aspect qui était exploré en I.1.-I.3.), sur une structure de relation au réel (ch. I.4.-II.2.), ou comme structure du réel lui-même (toujours médiatisé par la manière dont on pense et on agit)¹⁷¹.

¹⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (§ 410 Rmq : « L'habitude est, comme la mémoire, un point cardinal dans l'organisation de l'esprit ; l'habitude est le mécanisme du sentiment de soi, comme la mémoire est le mécanisme de l'intelligence. Les qualités et changements *naturels* de l'âge, du sommeil et de la veille, sont immédiatement naturels ; l'habitude est la déterminité faite être naturel, mécanique, du sentiment, aussi de l'intelligence, de la volonté, etc., pour autant qu'elles appartiennent au sentiment de soi. L'habitude a été appelée à bon droit une seconde nature, - *nature* : car elle est un être immédiat de l'âme, - *seconde nature* : car elle est une immédiateté *posée* par l'âme, une intégration et pénétration formatrice de la corporeité qui appartient aux déterminations relevant du sentiment en tant que telles et aux déterminités relevant de la représentation et de la volonté, en tant que traduites corporellement. (§401). » Sur l'usage du terme « âme » par Hegel, qui est moins une profession de foi métaphysique qu'un outil verbal de référence à ce qui est non corporel chez le sujet, voir PSW, *Hegels Realphilosophie. Ein dialogischer Kommentar. Zur Idee der Natur und des Geist in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“*, Hambourg, Meiner (coll. „Philosophische Bibliothek“), 2024, p. 513 sq.

¹⁶⁹ Ainsi que le note Pirmin Stekeler.

¹⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 59

¹⁷¹ Voir sur ce point, PSW (WL 2), p. 11 et (WL 3).

L'expérience : cela peut désigner tout rapport empirique au monde. Cela suppose toujours déjà du concept (un « type » auquel rapporter les objets intuitionnés). C'est en ce sens que Hegel parle des « sciences empiriques » (*Erfahrungswissenschaften*), qui développent des concepts pour rendre « l'océan des singularités empiriques » intelligible. Mais ce qui nous intéressait surtout ici, étaient les sens suivants, relatifs à l'usage spéculatif du terme :

L'expérience peut être pris au sens objectif, celui du long développement historique du savoir (et du savoir de soi). Elle peut aussi être pris au sens subjectif, (c'est en ce sens que Hegel parle d'« expérience » au §6 de l'*Encyclopédie*, et dans l'introduction de la *Phénoménologie*, commentés précédemment) : celui d'une dialectique subjective d'exploration, d'analyse et de reconstruction des différentes formes (notamment historiques et collectives) de son propre savoir (de soi, en tant que sujet personnel d'une époque et d'une société spécifique).

Le problème auquel veut remédier une « phénoménologie de l'esprit », en effet, c'est qu'au cours de la transmission des formes du savoir, la genèse historique, la substance « expérientielle » de ces formes est oubliée, et elles sont prises comme formes universelles, données de tout temps. Il en résulte une forme de fétichisme spontané dans notre rapport au monde, une sorte de « mystique de l'immédiateté »¹⁷² dans laquelle nous pensons que notre rapport actuel au monde va de soi. Nous pensons que le monde se « donne » à nous de manière immédiate, sans voir « le travail millénaire de la raison » qui rend possible toute « donation » d'objet. L'enjeu est de reconstruire tous les présupposés du savoir (du fait qu'il y a du savoir, maintenant). Ces présupposés sont la perception sensible, le travail cognitif, l'incarnation dans un corps vivant, le contrôle intersubjectif des certitudes individuelles, la participation et le contrôle collectifs du développement du savoir, les pratiques de représentation et de transmission de ce savoir, la réflexion sur le statut du savoir lui-même¹⁷³.

¹⁷² PSW (WL 2)

¹⁷³ Dans un passage de la préface, Hegel explicite clairement que le travail de la philosophie n'est pas de nous sortir de nos instincts « naturels » mais au contraire de réfléchir sur la dimension construite (et donc précaire, historique), de formes de penser et d'agir qui spontanément nous paraissent naturels. « L'étude, telle qu'elle était pratiquée dans les temps anciens, se différencie par son genre de l'étude telle qu'elle se pratique dans les temps modernes, en ceci qu'elle consistait à former, à proprement parler, de part en part la conscience naturelle. [...] Dans les temps modernes, au contraire, l'individu trouve déjà préparée d'avance la forme abstraite [...]. C'est pourquoi, maintenant, le travail ne consiste pas tant à purifier l'individu du mode d'être immédiat et de faire de lui une substance pensée et pensante, que, bien plutôt, de manière opposée, à réaliser effectivement et pénétrer d'esprit l'universel moyennant la suppression des pensées déterminées fixes. Mais il est beaucoup plus difficile de rendre fluides les pensées fixes que l'être-là sensible. » (*Phénoménologie*, p. 107)

Je voudrais terminer ce chapitre en répondant à la question posée au départ, qui était : la philosophie hégélienne prend-elle en compte la richesse du monde réel, empiriquement vécu ?

D'abord une réponse négative. La philosophie de Hegel s'intéresse au concept, soit à la logique des *formes* de discours et d'action. Elle ne s'intéresse pas à tous les contenus concrets particuliers. On n'y trouvera pas de propos édifiant, Hegel ne s'y épanche pas explicitement sur ses ressentis subjectifs¹⁷⁴. La réponse positive est que, puisque le concept est constitutif de tout vécu, Hegel s'intéresse conséquemment à toutes les formes de rapport au monde, pas seulement gnoséologiques ou théoriques. Mais cela en vue d'en analyser leur logique, leur structure propre. Malgré un certain nombre de passages et tournures chargés de *pathos*, surtout dans la *Phénoménologie* (où des archétypes fleuris, parfois romanesques, sont mobilisés pour l'élucidation de certaines structures de la conscience), les ouvrages publiés par Hegel sont des textes austères, extrêmement abstraits, qui progressent par analyse logique et conceptuelle. « Personne ne dit que toute la vie est faite de logique et de concept. Seulement, il n'y a pas de philosophie sans eux¹⁷⁵. » De l'autre côté on peut néanmoins ici tempérer en rappelant deux choses. Premièrement, les analyses logiques, si austères soient-elles, prennent toujours en compte la finitude des formes conceptuelles, la tension dans leur usage subjectif, l'ambiguïté de leur rapport avec le monde réel¹⁷⁶ (tout cela, c'est le « négativement rationnel » du logique). Deuxièmement, nous pouvons garder à l'esprit que la première œuvre systématique de Hegel est presque essentiellement consacrée à élucider la constitution collective et historique, et en ce sens, expérientielle, des concepts.

¹⁷⁴ Bien qu'on puisse évidemment sentir ses faveurs et défaveurs envers certaines postures ou visions du monde, certaines manières de concevoir l'activité philosophique. Cela est particulièrement évident dans les préfaces, qui lui servent souvent à critiquer une ou plusieurs options philosophiques qui lui sont contemporaines. Par exemple la préface de la *Phénoménologie* est la consommation de la rupture avec Schelling. La préface des *Principes de la philosophie du droit* est une polémique envers des théologiens amateurs de la « bouillie du cœur », des « chaînes sacrée de l'amitié », qui diffusaient, enveloppées dans des envolées lyriques vibrantes, des visions politiques réactionnaires.

¹⁷⁵ PSW (*PhG* 2), p. 879.

¹⁷⁶ Au sens de *Realität*.

Chapitre III.

Adorno. Une reprise de l'articulation concept-expérience

Dans ce chapitre, il s'agit d'aborder un auteur qui s'est réapproprié l'approche philosophique hégélienne, dans une perspective d'articulation entre concept et expérience. Il s'agit de Theodor W. Adorno. Ce dernier a vu dans le contexte philosophique de son époque une nécessité d'un recours à Hegel, précisément sur cet axe.

Je commencerai dans un premier temps par aborder le contexte dans lequel Adorno a cru bon de réactiver la philosophie de Hegel. Ensuite, je montrerai comment il mobilise les motifs hégéliens dans ses propres réflexions philosophiques, mais aussi dans sa pratique de sociologue. L'interprétation que je tenterai de défendre est celle selon laquelle le comportement théorique que défend Adorno est, effectivement, profondément hégélien, au sens où c'est véritablement une fidélité à l'approche philosophique de Hegel qui permet de comprendre la spécificité de sa propre « méthode » philosophique. J'aborderai dans un troisième temps les déplacements, les écarts, qu'Adorno semble opérer vis-à-vis du projet hégélien. Ce qui frappe en premier à la lecture des textes adorniens, c'est que sur certains points le francfortois s'écarte, voire s'oppose, à certains motifs philosophiques hégéliens. Je voudrais montrer que les choses se présentent un peu différemment, si l'on essaie de rendre raison de l'intention qui anime ces arguments apparemment polémiques, et si l'on prend en compte le contexte dans lequel ils sont formulés.

L'idée que je voudrais développer est que ces écarts sont moins dûs à une erreur de compréhension (une possibilité qui s'écarte d'elle-même à la lecture des textes, puisqu'on peut y vérifier que Adorno mobilise les concepts hégéliens avec beaucoup de tact et de maîtrise, très loin de la caricature), ni même d'un désaccord sur le fond, c'est-à-dire sur l'intention, avec Hegel. Ces écarts apparents, à mon sens, relèvent au contraire – à nouveau – d'une manière de rester fidèle au stuttgartois, justement au niveau d'une sorte d'impératif catégorique de non-dogmatisme. L'usage détourné que fait Adorno de certains termes (nous allons voir lesquels) relève moins d'une rupture avec Hegel que d'un « nouveau pas » du concept, c'est-à-dire d'un

effort d'adapter le conceptuel aux spécificités du monde présent. Effort qui constitue l'un des points centraux de ce qui prétend porter le nom de « philosophie » pour Hegel¹⁷⁷.

1. Entre Charybde et Scylla

L'œuvre, et aussi l'expression, la plus connue d'Adorno est sans doute « dialectique négative¹⁷⁸ ». Ce titre annonce un programme relativement clair : mobiliser une approche philosophique relevant de la « dialectique », donc en se plaçant dans le sillage hégélien. Ce, seulement jusqu'à un certain point. Chez Hegel, comme on l'a vu plus haut, le moment logique « négativement rationnel » est suivi ou relevé (*aufgehoben*) d'un moment « positivement rationnel ». Dans celui-ci, la détresse du négatif est résolue, par la construction ou reconstruction d'un concept plus général qui rend possible la coexistence de moments initialement contradictoires. Le projet adornien a pour objectif de réactiver une approche philosophique placée explicitement sous bannière « dialectique » mais dans le but de jeter une lumière tranchante sur le négatif, c'est-à-dire les contradictions sociales à l'œuvre dans la réalité. Donc, sans faire suivre l'analyse par une quelconque construction logique d'« apaisement », qui, en l'absence d'un corrélat réel, reviendrait à faire basculer la philosophie en idéologie au service du *statu quo*. Vu dans ce cadre, le rapport Adorno-Hegel semble être, à l'instar des déclarations de Marx, celui d'un retourement, au moins partiel. La dialectique est mobilisée dans le but d'être, si pas renversée, au moins réorientée dans sa fonction : non plus comme effort de rétablissement d'un sens robuste suite à une mise en crise d'une première forme trop

¹⁷⁷ Je dois néanmoins ici ajouter une remarque sur un point sur lequel je ne reviendrai pas par la suite. Si je vais essayer de montrer qu'Adorno est « profondément » fidèle aux motifs de la philosophie hégélienne, il faut souligner qu'Adorno semble tout de même classer Hegel dans les « métaphysiciens ». Ainsi qu'en témoignent certaines remarques sur le fait que « le système est irrémédiablement perdu ». Je suis en désaccord avec cette interprétation de la philosophie hégélienne comme « malgré tout » ou *en dernière instance* métaphysique ; désaccord que j'espère avoir pu rendre recevable au cours des deux chapitres précédents. Ce que je peux ici ajouter, c'est rappeler ceci : que Hegel a écrit une Logique en annonçant explicitement qu'il entendait par là *remplacer* ce qui s'appelait jusque là « Métaphysique », qui souffrait d'être une forme de discours où les formes de pensées étaient projetées sur des objets transcendants. Il s'agit désormais de réfléchir les formes de pensée « en et pour » soi, sans aucune surcharge métaphysique. Ceci étant mentionné, je choisis de mettre de côté cet aspect du rapport Adorno-Hegel car il me semble qu'il n'y a pas là beaucoup de choses intéressantes à relever. En effet, malgré l'interprétation métaphysique de Hegel, Adorno manifeste une compréhension indéniablement informée et fine de la philosophie hégélienne, et de plus, féconde, puisqu'il explique qu'il en mobilise certains aspects pour penser la société de son temps, jusque dans sa propre pratique de terrain comme sociologue. De plus, il y a un autre aspect de l'opposition d'Adorno à Hegel beaucoup plus intéressant qu'il s'agira d'explorer au chapitre III.3.

¹⁷⁸ T. Adorno, *Dialectique négative* (tr. Groupe du Collège de philosophie), Paris, Payot (coll. « Petite Bibliothèque Payot »), 2016.

partielle de compréhension du réel ; mais comme effort de mise en lumière de la crise ou de l'absence de sens dans les formes réelles de vie contemporaines.

Cependant l'activité académique et philosophique d'Adorno au cours de la décennie 1950 plaide en faveur d'une précision plus approfondie de ce tableau. L'auteur des *Minima moralia* semble appeler à un véritable retour à Hegel (ce qui, d'ailleurs, étonna un jeune J. Habermas¹⁷⁹). En 1963 voient le jour *Drei Studien zu Hegel*, ouvrage recueillant trois textes écrits par Adorno au cours des six années qui précèdent¹⁸⁰ à propos du philosophe souabe. De plus, Adorno consacre un semestre entier de cours à une « introduction à la dialectique¹⁸¹ », en 1958. Dans ces textes et ce cours, la référence à Hegel est non seulement centrale, mais elle l'est non pas à titre de repoussoir, mais bien de modèle¹⁸². Dans les pages suivantes, je me concentrerai sur ces travaux.

Pour quelles raisons Adorno mobilise de la sorte cette figure philosophique déjà très classique à l'époque ? Adorno ne cache pas que cette reprise est solidaire d'une tentative d'ouvrir une troisième voie entre deux des principales options philosophiques de l'époque : la première est l'« ontologie » (terme utilisé comme métonymie pour « Heidegger »). La seconde est le « positivisme » : Adorno désigne par là les courants qui entendent faire de la philosophie en la conformant à des critères identiques à (ce qu'ils pensent être) ceux des sciences dites exactes. On parle aujourd'hui, en ce sens, de « scientisme ». Un exemple de figure désignée par cet adjectif de positiviste est Karl Popper, avec qui Adorno (ainsi que d'autres protagonistes de la théorie critique francfortoise) entamera une longue polémique au sujet de la méthodologie des sciences sociales¹⁸³. Le terme désigne aussi le courant du « positivisme logique¹⁸⁴ », ainsi que certains animateurs de ce que nous appelons aujourd'hui la philosophie analytique.

¹⁷⁹ J. Habermas, « Die Zeit hatte einen doppelten Boden. Der Philosoph Theodor W. Adorno in den fünfzigen Jahren. Eine persönliche Notiz », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, cité in Alain-Patrick Olivier, « la dialectique hegelo-adornienne », in *Philosophie*, 2012, p. 24.

¹⁸⁰ Les deux premiers textes avaient déjà été publiés : en 1957 pour le premier, « Aspects », 1959 pour le second, « Le contenu de l'expérience de la philosophie hégélienne ». Le dernier texte, « *Skoteinos* ou comment lire » a été rédigé en vue de la publication de l'ouvrage.

¹⁸¹ T. Adorno, *Introduction to dialectics*, *op. cit.*

¹⁸² Cf Alain-Patrick Olivier, « la dialectique hegelo-adornienne », *op. cit.*, p. 23.

¹⁸³ Cf le dossier de cette polémique dans *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 2002.

¹⁸⁴ Cf à ce sujet le texte d'Adorno « critique de l'absolutisme logique », dans *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*. (tr. C. David et A. Richter), Paris, Payot (coll. « Critique de la politique »), 2011.

Ce qui est à combattre chez Heidegger est que l'approche philosophique de ce dernier est jugée irrationaliste, et (plus ou moins implicitement) réactionnaire. Adorno considère que chez lui, la réflexion philosophique et conceptuelle tend à devenir une sorte de logorrhée¹⁸⁵ incantatoire dont la divinité est le mystérieux « être » (le « *Seyn* », assorti de son « *Daseyn* », orthographiés à la mode médiévale avec « y » au lieu du - probablement moins authentique - « i »¹⁸⁶). Adorno considère que derrière cette quête aux atours mystiques de l' « authentique » et de l' « originaire », se cache un mépris pour les réflexions concrètes sur la réalité sociale, un attachement réactionnaire à des rapports au monde historiquement et localement déterminés (le monde rural de l'Allemagne du Sud partiellement fantasmé), hypostasiés en modèle de rapport au monde « authentique ». La réflexion conceptuelle et l'intérêt pour la dimension socio-historique des « étants » est délaissée au profit d'un discours affecté à propos de l' « être », dont le propos est d'autant plus vague qu'il est entrepris avec solennité. Un des moments paradigmatiques de la critique adornienne de Heidegger est le recours à Hegel, précisément à propos du mot « être ». A l'opposé de Heidegger, qui (lu par Adorno) fait de ce terme une sorte d'entité suprême presqu'inatteignable, le Graal de toute quête métaphysique, Adorno rappelle que la catégorie d' « être » se présente au tout début de la *Science de la logique*. Or, si ce terme est mentionné en premier, c'est pour la raison qu'il est une catégorie extrêmement abstraite et vide. On peut effectivement lire dans la *Logique*, à propos de l'être, qu'il est

la pure indéterminité et vacuité. Il n'y a *rien* à intuitionner en lui, si l'on peut parler ici d'un intuitionner ; ou il est seulement ce pur intuitionner lui-même. Il y a aussi peu en lui quelque chose à penser, ou il n'est, de même, que ce penser vide. L'être, l'immédiat indéterminé, est, en fait, le *néant*, et ni plus ni moins que le néant¹⁸⁷.

Adorno reprendra contre Heidegger l'image d'un moine hindou qui essaie de ne penser à rien en prononçant « Om, om, om¹⁸⁸ », que Hegel évoque lui-même dans ce développement

¹⁸⁵ T. Adorno, *Jargon de l'authenticité* (tr. E. Escoubas), Paris, Payot (coll. « Critique de la Politique »), 1989.

¹⁸⁶ Il s'agit d'un effet de style soigneusement conservé dans les traductions des heideggerianistes français. Le lecteur francophone a en effet désormais accès, depuis 2022, à une authentique *Histoire de l'estre.. 1. L'histoire de l'estre. 2. Koivov. À partir de l'histoire de l'estre* (trad. H. Carron et P. David), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de Philosophie »).

¹⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Livre premier. L'être (1812 et 1832)* p. 103.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 124 : « « Dans le cas de cette pureté totalement abstraite de la continuité, c'est-à-dire de l'indéterminité et vacuité de la représentation, il est indifférent de nommer cette abstraction espace ou intuition pure, pensée pure ; - tout cela est la même chose que ce que l'hindou – lorsque, extérieurement immobile et aussi bien inerte dans la sensation, la représentation le désir, etc., il regarde, des années durant, seulement le bout de son nez, [et] prononce intérieurement en lui-même seulement : *Om, Om, Om*, ou même rien du tout – nomme *Brahma*. Cette conscience sourde, vide, est – appréhendé comme conscience – l'être. »

sur la catégorie d' « être ». Chez ce dernier en effet, l'analyse du concept d'être est, comme on l'a mentionné plus haut, un point de départ d'une longue explicitation de catégories, dont aucune n'a de sens en dehors de son usage mondain par des êtres spirituels incarnés ; le terme « être » *a fortiori* n'a de sens que dans un usage strictement immanent, dans le monde empirique des choses finies (le monde du « devenir ») : il n'a précisément de sens que dans le monde des « éstants » intramondains. Contre Heidegger, et avec Hegel, il s'agit pour Adorno de sauvegarder en philosophie une pensée conceptuelle sans oripeaux mythiques, d'une part, et la référence au monde social et historique, d'autre part.

Le positivisme constitue un écueil qu'il s'agit également d'éviter. Ce que reproche Adorno à ce courant philosophique, c'est de chercher, souvent en se revendiquant du bon sens et du réalisme, à développer un discours tout à fait clair et distinct, selon des schémas et des concepts bien nets (idéalement tous fixés ou fixables par des définitions univoques), mais ce au prix des spécificités réelles de l'objet en question. Ce que leur reproche Adorno est une sorte de dogmatisme, qui tire ses normes des courants scientifiques dominants, qui cherche à tout prix la clarté et l'univocité dans le discours, en oubliant (ou en ignorant) que le monde lui-même est rempli de contradictions, d'équivoques, et en devenir. La représentation chiffrée, ou la vérifiabilité empirique sont érigés en critères absolus de validité de tout discours. Adorno formule le problème qu'il diagnostique dans le courant positiviste de la sorte : « le positivisme est l'unité de la fausse objectivité, extérieur à la chose même, et la naïveté qui confond cette fausse objectivité avec la vraie, "les faits et les chiffres"¹⁸⁹. »

On peut donc dire, avec un peu d'ironie, que le problème est celui d'un double oubli de l'être : chercher à tout prix l' « objectivité » en voulant établir des schémas classificatoires bien arrêtés, fait se détourner de l'objectivité réelle, à comprendre selon ses caractéristiques propres. Le modèle idéal est privilégié à l'objet réel, l'image (si déformée ou faussement transparente soit-elle) à la chose. Le problème se double en ce que certains protagonistes du courant positiviste se prévalent du « bon sens », d'une sorte de réalisme terre à terre, ce qui devient problématique lorsque que ledit réel est confondu avec sa représentation schématique préfabriquée. Autrement dit, le positivisme réifie ses objets (ce qui est sans doute inévitable), mais surtout a tendance à prendre cette fausse objectivité pour la vraie, et à évacuer comme

¹⁸⁹ T. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 83.

« *nonsense* » les protestations de ceux qui trouve qu'il y a dans ce réalisme au rabais quelque chose à redire¹⁹⁰.

Dans ce contexte philosophique, entre Heidegger et le positivisme, l'intérêt de la réactivation de la pensée hégélienne tient à ce que celle-ci assimile le contenu de la philosophie avec le monde socio-historique. L'expérience (humaine, historique) est un *transcendantal*¹⁹¹. Le sens du recours à Hegel, c'est la critique de l'immédiateté, c'est-à-dire une prise de recul autoréflexive vis-à-vis des normes, formes et objets du discours philosophiques. Dans les deux types d'orientations à combattre, on opère (selon Adorno) à partir de formes d'immédiateté, c'est-à-dire des formes ou des objets de discours acceptés dès le départ et non questionnés pour eux-mêmes, pris comme des formes « naturelles ». Chez Heidegger, sont ces objets dits « originaires » qu'il agit de rechercher, des catégories de rapport au monde déterminés érigés en des sortes d'absolus, dont la constitution socio-historique, intramondaine, est occultée. Dans le positivisme, ce qui est érigé en absolu sont certains critères de discours, réglés sur les méthodes des sciences naturelles, dans lesquels devrait se mouler toute pensée qui prétendrait comprendre le monde. Il s'agit d'un dogmatisme consistant à ériger des méthodes et des critères de discours particuliers, portant initialement sur des domaines strictement localisés du réel, en méthode obligatoire de tout discours. Les deux courants prennent chacun certaines formes de discours et de rapport au monde comme naturels et allant de soi, pris comme atemporels et associuels. L'argument d'Adorno est que dans un monde qui tisse son propre voile, de telles approches naturalisant des formes particulières de discours et d'objets, deviennent de l'idéologie apologétique de l'existant. Adorno retourne contre eux l'argument du réalisme : par

¹⁹⁰ Je précise que je souligne ici les traits du « positivisme » identifiés comme récurrents et discutés par Adorno. Il est évident qu'on ne peut pas assigner tout penseur de près ou de loin rattaché à la « philosophie analytique » à ce portrait peu flatteur (aujourd'hui sans doute encore moins qu'il y a un siècle). Il me semble toutefois que certains traits mentionnés restent assez présents, au moins de manière latente, dans les orientations dites analytiques de la philosophie (par exemple, une affinité marquée pour la classification, l'étiquetage et la séparation tranchée en « domaines » des objets ou des sous-disciplines de discours scientifique ; ainsi que la persistance de procédés qui me semblent questionnables, comme le fait de choisir de « poser un cadre », autrement dit de régler d'avance le débat sur quelques critères arbitrairement choisis, et de refuser tout argument qui ne s'y conforme pas). Sur ce dernier point, la critique d'Adorno d'une marotte du positivisme, celle du « *frame of reference* », comme norme inquestionnée de recevabilité d'un discours scientifique, me semble encore fort pertinente aujourd'hui. L'un des aspects sinistres qu'Adorno y pointe est que le « *frame of reference* » qu'on choisit n'a pas à être justifié au regard des objets qu'il est censé subsumer. Ce qui est demandé à propos du « *frame of reference* », c'est simplement qu'il faut en posséder un. Cette nécessité aveugle d'un « *frame of reference* » est paradoxalement un moyen particulièrement efficace de casser la relation entre le matériel factuel et la dimension conceptuelle. Cf *Introduction to dialectics*, *op. cit.*, p. 182 sq

¹⁹¹ Cf à ce sujet, le mémoire de M. Foucault édité en 2024 : *La constitution d'un transcendental dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Vrin, (coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), 2024.

une approche soucieuse de la « chose même », et de sa constitution historique et sociale, une approche philosophique inspirée de Hegel des formes de vie et de discours sur le monde est infiniment plus réaliste.

Par ce retour à Hegel, le type de comportement philosophique qui est défendu par Adorno relève précisément, à mon sens, d'une articulation entre concept et expérience. Contre Heidegger, le concept : cela revient à garder prise sur un mode de discours en concepts, par des formes intellectuellement contrôlables, contre une régression dans une forme de discours mystiques ou pseudo-mythiques dont le pouvoir d'attraction tient à la gravité du ton employé (on proclame constamment que ce dont on parle est de la plus haute importance, quoique si importante qu'on omet de dire précisément de quoi il s'agit) et aux promesses illusoires de retrouver l'« origine » des choses. L'expérience : cela revient à s'efforcer de garder une conscience affûtée de l'historicité des concepts, de la relativité spatio-temporelle de leur universalité, ce à l'encontre d'une fétichisation de catégories historiques finies en formes « originaires ». En ce qui concerne le positivisme, le recours à l'expérience, où la conscience de la dimension historique des objets du discours afin d'avoir un recul critique sur les *data* sur lesquels s'appuie le discours philosophique. Les objets du monde ne sont jamais de purs « *facts* » et tout l'enjeu est de mettre en question le caractère naturel avec lesquels ils se donnent. En ce qui concerne le concept, il s'agit, vis-à-vis du positivisme, de rendre son sens véritable, qui est contenu dans le terme *Begreifen* : que la compréhension conceptuelle relève d'un effort pour comprendre l'objet dans sa spécificité, et non pas d'une application immédiate sur celui-ci de schèmes classificatoires fixés par avance.

2. La dialectique mise en œuvre

Maintenant que le contexte philosophique-académique, ainsi que l'intention stratégique et polémique motivant le recours à Hegel ont été posés, il s'agit de comprendre ce qu'un tel recours à Hegel permet à Adorno de mettre en œuvre dans son propre questionnement théorique.

2.1. *La contrainte objective des concepts*

D'abord - et cela peut paraître à première vue paradoxal - , la philosophie de l'esprit absolu permet de se donner les moyens d'une philosophie à la fois objective et anti-dogmatique. Autrement dit, Hegel permet d'articuler un discours dont les concepts ne sont pas de simples

conventions subjectives, mais sont contenus dans les *objets* du discours eux-mêmes. Comment cela est-il possible ? On peut ici se rappeler ce qui a été développé plus haut : le fait que dans la philosophie spéculative hégélienne, nous avons affaire à une conception élargie de l'esprit, du concept et de la pensée¹⁹². Ces termes chez Hegel ne désignent pas de simples produits d'activités mentales théoriques, mais participent de la réalité en tant que telle du monde humanisé. Il n'y a pas de rapport humain au monde qui n'implique le concept. À ce sujet ou esprit général élargi « à l'infini¹⁹³ », comprenant même les objets mondains, il faut rendre ce qui lui revient¹⁹⁴ : l'objectivité elle-même. Selon Hegel, le sens et le concept sont inhérents aux choses. Un nominalisme consistant à vouloir « appliquer » aux choses des étiquettes subjectives (où concevoir la connaissance comme un « outil » extérieur à appliquer aux choses) s'interdirait dès le départ ce dont il s'agit : comprendre le concept de la chose même, ses déterminations propres, et pas celles que nous lui appliquons.

La philosophie hégélienne, souligne Adorno, « réalise le programme fichtéen d'unité entre *a priori* et *a posteriori*¹⁹⁵ », en démontrant que dans la vie collective humaine, il n'y a pas de rapport de précession entre concept et expérience : les formes de compréhension et de rapport au monde émergent d'une expérience collective de longue haleine, de l'histoire ; celle-ci à son tour n'a été possible sans une dialectique objective de progrès de compréhension et d'interprétation de soi, d'établissement d'un savoir commun et de transmission aux générations ultérieures. Adorno reprend l'idée, déjà exprimée par Hegel, que cela fait bien longtemps qu'il n'y a plus rien « sur la terre ni dans le ciel » qui ne soit médiatisé (par le travail humain du sens)¹⁹⁶. Par conséquent, soutient Adorno, le sens est déjà contenu dans les choses :

Et je crois que l'expérience décisive de Hegel est l'aperçu que le monde qu'on connaît n'est pas, comme la philosophie idéaliste voudrait nous le faire croire, quelque chose de chaotique que nous dotons d'abord nous-mêmes d'une forme quelconque, et que les formes conceptuelles à leur tour, c'est-à-dire comme sédiment de l'histoire de l'humanité, sont déjà contenues dans la réalité que nous essayons de connaître. Mais cela presuppose que l'on comprenne la réalité comme quelque chose qui est elle-même marquée ou déterminée par les êtres humains, c'est-à-dire médiatisé par le travail humain¹⁹⁷.

¹⁹² Ainsi que Merleau-Ponty l'avait déjà mis en évidence.

¹⁹³ T. Adorno, *Trois études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 15.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 73.

¹⁹⁶ Adorno écrit pour sa part que dans le monde régi par le principe universel de l'échange, la nature ne se définit qu'en négatif du travail, soit comme ce qui attend d'être médiatisé par lui, soit comme ce qui doit être « préservé » de lui (*Cf Ibid.*, p. 30).

¹⁹⁷ T. Adorno, *Introduction to dialectics*, *op. cit.*, p. 77.

Adorno donne pour exemple le fait de l'échange marchand : une telle activité sociale implique une forme conceptuelle par laquelle les qualités propres à chaque marchandise sont abstraites, ce qui permet leur échange. Pour cela, il n'est pas besoin que deux agents ponctuels de l'échange actualisent eux-mêmes cognitivement, sur le moment même, un travail du concept spécifique. Le concept est déjà contenu par avance dans la forme de l'acte lui-même, et précède les individus¹⁹⁸.

Cet appui sur la philosophie hégélienne contribue à un comportement philosophique qui va à l'encontre de la logique du « point de vue ». Dans le cours sur la dialectique, Adorno fait part d'un grand scepticisme vis-à-vis des discours qui s'autorisent de leur « point de vue » propre. « Dès que vous dites “En tant que … Je pense …”, vous avez déjà relativisé la vérité que vous êtes sur le point d'affirmer comme une vérité absolue en adoptant cette formulation, et donc vous vous éloignez effectivement de vos propres intentions¹⁹⁹. » Dans ce contexte en effet, les « -ismes » sont des freins pour la pensée, car le fait de s'identifier par avance à telle ou telle école de pensée, ainsi que la priorité donnée par avance à la doctrine par rapport à la chose même, peut conduire à empêcher de poursuivre la réflexion dans toutes ses conséquences :

Je parle de la manière dont quelqu'un mènera ses recherches en tant que scientifique, par exemple, puis dira : « Mais en tant que chrétien, je dois également évaluer les faits dont je traite à la lumière de mes normes » ou, « En tant que socialiste je dois les évaluer de cette manière », ou encore, « En tant qu'Allemand », ou quoi que ce soit d'autre. »

Par rapport à cela, l'absolu est garant d'une forme d'ouverture critique : ce qu'il se borne à exprimer, c'est que tout point de vue particulier, tout « -isme » n'est qu'un arrêt momentané de la pensée, ou un « moment » du concept. Il devient faux et dogmatique dès que l'on fait de lui un absolu ou un cadre présupposé de toute forme de discours sur le monde. Une telle position revient à s'interdire au moins partiellement le contact avec la chose même, par le fait de lui imposer dès le départ un filtre subjectif extérieur. Le seul critère que reconnaît la dialectique (hégélienne lue par Adorno) est l'immanence de l'objet :

Et je crois que s'il y a quelque part où la pensée véritablement contemporaine peut apprendre quelque chose d'absolument décisif de la pensée de Hegel, c'est précisément ici – à savoir de son exigence selon

¹⁹⁸ Je renvoie ici à nouveau à l'article de V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », *op. cit.*

¹⁹⁹ T. Adorno, *Introduction to dialectics*, *op. cit.*, p. 193.

laquelle la pensée ne doit imposer aucun critère extérieur à la chose, ce qui était en effet l'approche caractéristique de l'époque, mais plutôt s'abandonner à la chose même et dériver son critère uniquement de cette dernière, précisément en « observant » simplement, comme Hegel le dit²⁰⁰.

Les concepts, soutient Adorno, apportent d'eux-mêmes une certaine contrainte objective, certaines règles pour la conduite du raisonnement²⁰¹. Ils résistent d'eux-mêmes aux ajouts subjectifs arbitraires. Selon Adorno, le sens objectif d'un concept se découvre et se rend compréhensible par sa saisie dans différents contextes. Il exemplifie cela en évoquant le cas d'une personne qui voudrait apprendre une langue sans passer par l'enseignement habituel. Celui-ci, dit Adorno, s'il veut comprendre le sens véritable d'un mot y arrivera moins bien en s'informant de sa définition dans un dictionnaire, qu'en essayant de l'appréhender dans différentes configurations de phrases, dans un texte dans la langue étrangère qu'il aborderait. Cela ne serait bien sûr pas commode, et le sens tarderait nécessairement à apparaître, jusqu'au moment où le sens complet et différencié du terme paraîsse clair à partir du contexte. La transformation du mot dans des contextes différents lui permettrait en outre de tirer une richesse de signification bien plus grande que la simple consultation du dictionnaire²⁰².

Quelle serait, alors, la place de la subjectivité dans l'usage des concepts ? Adorno soutient qu'elle réside dans l'acte de parole. Parler, articuler des concepts dans un discours, est une manière de mettre en tension la subjectivité avec l'objectivité des concepts. La parole, le discours est une forme de *methexis* platonicienne, au sens d'une projection des formes idéelles sur le monde empirique. Lorsque j'articule un discours par expression verbale, je me plie, certes, à la contrainte objective des concepts que je mobilise. Cependant, par la composition déterminée dans laquelle j'articule les concepts dans mon discours, je « force » les concepts à exprimer ce que je veux dire²⁰³.

2.2. *Histoire et expérience*

Dans un monde qui est davantage *thesei* que *physei*²⁰⁴, c'est-à-dire totalement socialisé, et où on a de la peine à trouver quoi que ce soit de « naturel », le reprise du projet hégélien de

²⁰⁰ *Idem*, p. 192.

²⁰¹ En langage analytique, on pourrait peut-être parler d'une certaine « densité inférentielle » contenue dans tout concept.

²⁰² *Ibid.*, p. 199.

²⁰³ *Ibid.*, p. 200.

²⁰⁴ Cf *Ibid.*, p. 119.

critique de l'immédiateté est considérée comme absolument nécessaire par Adorno. La philosophie consiste à interroger ce qui semble aller de soi, les rapports spontanés ou habituels au monde. Or, aujourd’hui, ce qui en nous est spontané, nos habitudes, relèvent de tout sauf d'un comportement « naturel ». L'immédiateté est toujours fausse, parce qu'elle est toujours médiatisée. Adorno rejoue Hegel en soulignant que nos « habitudes » ne sont pas des instincts naturels. La spontanéité qu'il faudrait remettre en question aujourd’hui, relève bien moins de ce que nous nous comporterions encore comme des « animaux » que comme des philosophes dogmatiques, qui confondent les conventions avec la nature, et célèbrent inconsciemment les schémas de notre temps. Dans une telle perspective, l'approche dialectique fait office de garde-fou : son but est de percer la coque de concepts durcis, qui les faisait se confondre avec une écorce naturelle²⁰⁵, et qui nous fait oublier que nous avons-nous-mêmes fabriqué cette écorce.

Dans cette perspective, si Adorno reprend cette dimension d'expérience de la philosophie hégélienne, c'est parce qu'il n'y s'agit pas d'une expérience individuelle, mais d'une expérience avant tout collective. L'« expérience » est prise dans toute sa teneur sociale et historique. En effet, l'expérience ici renvoie au fait de notre inscription dans un tissu social particulier, où certaines idées et rapports sont communément partagés, et sont historiquement transmis. Il s'agit de la prise de conscience de la dimension conventionnelle de l'agir et du penser, du fait que l'histoire est toujours présente, fût-ce de manière latente dans les objets et concepts avec lesquels nous vivons. La prise de conscience de ce « Nous » présent dans tout « Je » est ce qui peut éclairer la compréhension de certains faits ou phénomènes empiriques et sociaux particuliers. Le but de la philosophie dialectique, affirme Adorno, est précisément la poursuite conséquente de la signification historique de toutes les déterminations concrètes de ses objets (ce n'est donc pas simplement se satisfaire de l'affirmation que « tout est historique »).

Il faut aussi ajouter que le « principe » dialectique de l'expérience repose aussi (lu par Adorno) sur une conscience de l'unité de la vie humaine. Elle renvoie en effet à notre « humanité » dans son unité, c'est-à-dire pas seulement dans son aspect cognitif, mais aussi comme des êtres désirants, sensibles, incarnés : c'est l'ensemble de ces dimensions de la vie humaine qui est toujours présente comme tout dans la vie réelle. C'est cet effort de liaison avec l'expérience humaine dans son unité (ou du « concept complet » d'être humain) qui caractérise la dimension d'expérience de la méthode philosophique d'Adorno. Adorno explicite la

²⁰⁵ Pour reprendre l'image utilisée par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 130.

nécessité de la prise en compte de l'unité de l'expérience humaine à plusieurs endroits dans son cours de 1958. Notamment, lorsqu'il évoque le concept d'être humain, et se met à la place de Hegel :

Il [Hegel] ne se satisferait pas d'une définition biologique primitive de l'« être humain », mais il dirait à la place que, si nous sommes en train de parler d'une compréhension vitale de l'être humain en tant que tel, alors nous devons penser en termes de catégories telles que la liberté, l'individuation, l'autonomie, la possession de la raison, et d'autres choses encore, toutes déjà implicitement contenues dans le concept d'être humain comme caractère objectif de ce dernier. Et ce n'est rien d'autre qu'un acte arbitraire que d'omettre ou d'ignorer de telles catégories afin de fournir une définition opérationnelle de l'être humain comme quelque chose qui possède telles ou telles caractéristiques générées d'ordre biologique²⁰⁶.

2.3. Le recours à la « totalité »

Dans sa propre méthode philosophique articulant concept et expérience, Adorno reprend un motif important de la philosophie hégélienne, à savoir le rapport réflexif à la « totalité ». Dans une méthode dialectique attentive à l'expérience, il s'agit, soutient Adorno, de toujours relier un fait particulier à la conscience du « tout ». Qu'est-ce que cela signifie ? Tout d'abord, on peut mentionner un endroit du cours dans lequel Adorno souligne que, rien que dans notre expérience réelle du monde, nous avons toujours une connaissance implicite du monde dans son *ensemble*, davantage que par des données individuelles (ou de « token ») empiriques, comme disent certains philosophes analytiques). En tant qu'êtres humains, la manière dont nous pensons est loin d'être « pure » : c'est toujours le processus entier de l'expérience qui est concernée (on pourrait dire : le concept entier de l'esprit) :

Je suis davantage conscient du genre de monde dans lequel je vis que je le suis de supposées données individuelles. Par-dessus tout, le moment d'oppression, de non-liberté, que la sociologie contemporaine nomme « rôle social », à savoir l'orientation de l'individu vers une fonction particulière – toutes ces choses, vous pourriez dire, relativement abstraites se manifestent à la conscience de manière incomparablement plus forte que, disons, des situations spécifiques comme les procédures parlementaires ou le climat actuel du marché, n'importe quelle autre situation sociales que l'on souhaite considérer – la situation d'équipe, la situation familiale, et ainsi de suite.²⁰⁷

Un des moyens que se donne l'approche dialectique de la connaissance philosophique, selon Adorno, est d'essayer de mettre en tension l'objet ou le fait particulier avec tout de

²⁰⁶ T. Adorno, *Introduction to dialectics*, op. cit., p. 69.

²⁰⁷ *Idem*, p. 94.

l'expérience, et ce y compris au sens de ce qui est vécu à la première personne. Adorno explique que le but de la « méthode » dialectique est, en un sens, de rétablir à une forme de savoir pré-conscient, une forme de « naïveté ». Il s'agit de cette naïveté que nous avions, dit Adorno, avant de nous laisser anesthésier par un mode de penser entièrement organisé²⁰⁸, par des concepts rigides inconsciemment avalisés, qui nous font réfléchir et agir comme des philosophes dogmatiques. Ce savoir avec lequel il s'agit d'établir le contact gît au niveau préconscient. Mais il peut être atteint par la réflexion. Adorno insiste sur le fait qu'un tel « savoir » (que l'on peut aussi nommer « intuition »²⁰⁹) ne doit pas être pas à mythifié. En effet, il ne faut pas le comprendre comme quelque chose tombé du ciel, mais comme quelque chose relevant de ce tissu d'expériences qui se déroule en nous. Ce tissu d'expériences, il est faux de le considérer comme séparé de la réflexion et des autres formes de connaissance. Un tel savoir, soutient Adorno, ne peut toutefois se produire que lorsque nous nous ne sommes pas contraints de penser selon des schémas préfabriqués²¹⁰. Il s'agit, me semble-t-il, d'une réactivation profondément fidèle au concept hégélien d'*expérience* qui a été exploré dans le chapitre précédent, notamment dans son indissociabilité du *concept*. L'argument conclusif d'Adorno à propos de ce savoir « expérientiel » me semble particulièrement parlant à cet égard :

Voilà ce que je voulais dire au sujet du concept d'intuition au sens spirituel. Dire que le concept même d'intuition ne peut recevoir qu'un sens dialectique, c'est simplement dire que le caractère inattendu de l'intuition n'est en réalité rien d'autre que ce renversement soudain de concepts figés et objectivés en savoir vivant, lequel se produit parfois lorsque les concepts issus de notre expérience encore non entièrement organisée ou prémachée émergent à la réflexion²¹¹.

Ces brefs aperçus de l'argumentaire adornien nous permettent de voir, peut-être de manière encore plus évidente que chez Hegel, que ce « tout » auquel la dialectique doit avoir recours, n'est pas un tout de type principliel (ce « tout » abstrait que critiquait déjà Hegel). Il ne s'agit pas de réduire « de force » un événement ou un objet particulier à une connaissance d'un

²⁰⁸ T. Adorno, *Introduction to dialectics*, p. 95

²⁰⁹ *Idem*, p. 94-95 : Dialoguant sur ce point avec Bergson, Adorno soutient que le sens du concept d' « intuition » est celui d'un tel recours à ce niveau pré-conscient et désorganisé, de l'expérience. Il reproche au philosophe français d'avoir pris l'intuition comme une source de savoir *sui generis*, et de l'avoir trop rigidelement séparé et opposé des autres formes du processus de connaissance. « Dire que le concept même d'intuition ne peut recevoir qu'un sens dialectique, c'est simplement dire que le caractère inattendu de l'intuition n'est en réalité rien d'autre que ce renversement soudain des concepts figés et objectivés en savoir vivant, lequel se produit parfois lorsque les concepts issus de notre expérience encore non entièrement organisée ou prémachée émergent à la réflexion. »

²¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

²¹¹ *Ibid.*

« tout » qu'on aurait déjà fixé et qui nous serait déjà connu de manière transparente. Le « tout » dont il est question est le tout de l'expérience vivante et historique. Dès lors, la tentative dialectique de liaison d'un objet particulier, que l'on veut connaître, avec ce « tout », doit plutôt se faire sur le mode d'une mise en tension. Lorsque j'appréhende un objet ou un fait particulier que je veux comprendre, si je n'ai pas *a priori* une pré-connaissance au moins vague du domaine général ou du « tout » auquel le relier, je ne pourrais tout simplement pas le comprendre. D'un autre côté, je dois appréhender le fait ou l'objet particulier avec assez de tact et de réceptivité de sorte qu'il puisse se laisser saisir dans ses caractéristiques propres. Alors je laisse le particulier enrichir, spécifier, différencier ou mettre en crise la conscience du « tout » que j'avais au départ. Il est ici question, en un sens, mise en tension de l'*a priori* (une anticipation ou une pré-connaissance du tout) et de l'*a posteriori* (l'attention à l'objet dans sa spécificité).

Quel est intérêt Adorno voit-il à entreprendre une mise en liaison d'un objet particulier avec le « tout », et ce sur un tel mode dialectique, autoréflexif, *expérientiel* ? On peut comprendre cela en rappelant qu'Adorno est avant tout un théoricien de la société, du monde social²¹², qui est un « objet » d'étude demandant à être appréhendé de façon holiste²¹³. De plus, la réflexion qu'il entend développer à propos du monde social est essentiellement *critique*. Dans cette perspective, le problème qu'il y aurait à partir d'un « tout » entièrement fixé (par exemple une idée ou une théorie préfabriquée de la « société ») pour aller directement aux « parties » (les phénomènes sociaux particuliers), serait de donner indûment à la société « idéalisée » la préemption sur les phénomènes à comprendre : nous risquerions d'aboutir à une vue faussement organique et cohérente du tout, de la société²¹⁴. Dans le cours, Adorno donne plusieurs exemples de sa méthode de compréhension, prenant en charge la nécessité d'une mise en rapport *dialectique* entre « tout » et « parties ». Ces exemples sont tirés de sa pratique de sociologue. Il évoque d'abord l' « enquête de Darmstadt »²¹⁵. Il s'agissait d'une enquête collective de terrain à laquelle il a participé. Le problème qu'il s'agissait d'éclaircir, était l'hostilité que manifestaient les habitants de Darmstadt, envers les fonctionnaires municipaux de leur ville. Adorno explique que les chercheurs ont commencé à interroger les habitants, récolter leurs

²¹² Il était aussi sociologue.

²¹³ Le recours à la catégorie de « totalité » par Adorno est, certes, motivé par un autre aspect qu'un simple réquisit méthodologique, aspect spécifiquement lié, lui, à l'*état de la société* elle-même qu'Adorno essaie de théoriser. Ce point sera abordé au sous-chapitre suivant.

²¹⁴ N'est-ce pas là la caractéristique propre aux “sciences bourgeoises” que dénonçait Marx ?

²¹⁵ *Ibid.*, p. 120-122

témoignages et à constater le sentiment hostile qu'ils entretenaient envers les fonctionnaires. Adorno, pour sa part, explique qu'il a ensuite essayé de rediriger l'enquête afin de savoir si les personnes portant ces jugements négatifs avaient en fait eu un contact significatif avec ces employés, et s'ils ont eu une expérience spécifiquement négative. Il s'est alors avéré qu'il y avait une divergence complète entre les jugements négatifs et les expériences réelles impliquant ces employés. Adorno souligne alors qu'une approche radicalement non-dialectique du problème aurait laissé celui-ci absolument insoluble. En effet, les « faits »: le sentiment général négatif de la population d'une part, et les rapports interpersonnels ponctuels empiriquement observés de l'autre, se contredisent de manière assez éclatante. Rien dans les faits ne permettent de comprendre le discours des habitants. L'éclairage du problème était à chercher davantage du côté discours et des idées dominantes qui régnait dans la région. Il s'agissait d'une « idéologie motivée de l'extérieur », une sorte de climat d'opinions général qui règne dans certains groupes sociaux et qui influencent leurs « expériences ». C'était ce climat culturel global entretenu qui provoquait cette hostilité envers les fonctionnaires. Aucunement les rapports réels entre eux. La « solution » pour la compréhension du phénomène, c'était le recours à un « tout » non empirique, qui a trait avec un savoir ou un pré-savoir, un ensemble de représentations collectivement transmises (comme une idéologie), non dans les *facts* empiriques. C'était ce recours au « tout » culturel et historique qui éclairait l'empirique particulier :

En d'autres termes, les « données » que l'on rencontre ici, dans ce cas-ci les attitudes négatives envers les employées publics, qu'une sociologie purement positiviste se contenterait d'enregistrer, analyser et interpréter, se révèlent une fois de plus être une fonction d'un processus social entier, ou que ce qui est individuel, particulier et concret se montre en fait comme dépendant de la totalité²¹⁶.

Adorno évoque également une autre enquête, en sociologie de l'industrie, à laquelle il a participé. Celle-ci portait sur les relations entre supérieurs et ouvriers subordonnés dans une usine de la région de la Ruhr. Les ouvriers manifestaient une assez grande aversion pour leurs supérieurs. Cependant, à nouveau, l'aperçu objectif du comportement des supérieurs avec leurs subordonnés entrait en contradiction avec les sentiments de ceux-ci. Ils se comportaient de manière sympathique et particulièrement bienveillante avec eux. À nouveau, la contradiction n'était soluble que dans une confrontation des données particulières et subjectives au tout. Ce « tout », en l'occurrence, c'est l'organisation objective de l'usine, qui formait un contexte

²¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

général exerçant une pression constante sur les salariés. Dans un tel contexte, l'apparente contradiction entre la sympathie des supérieurs et l'hostilité des ouvriers trouvait sa solution en ce que dans la relation objective (l'organisation structurelle du travail dans l'usine) où les individus (les supérieurs) sont ne sont que des représentants des fonctions qu'ils exercent. Il s'agit du phénomène de « masques de caractère » analysé par Marx dans le *Capital*²¹⁷ : le fait que des individus humains, animés des meilleures intentions individuelles possibles, sont contraints par leur place dans l'organisation de la division du travail, d'être des agents d'un système économique préétabli, qui, ici, en l'occurrence, nuit objectivement aux intérêts des ouvriers qui leur sont subordonnés. C'est le recours au « tout » du système de l'organisation objective du travail, dans lequel les salariés de cette usine particulière sont employés, qui permet de lever la contradictions entre des faits empiriques apparemment contradictoires.

Dans ces exemples, la compréhension n'a pas été mise en mouvement par l'application immédiate d'un « tout », ou d'une « théorie » préfabriquée, à un ensemble de « faits ». Le mouvement était plutôt l'inverse. L'enquête et le travail de compréhension débutait toujours par l'attention au particulier. Les paroles des ouvriers, des habitants d'une petite ville, les gestes objectivement posés par les fonctionnaires municipaux où les cadres de l'usine. La mise en mouvement de la compréhension est provoquée parce que les faits observés sont contradictoires. C'est alors que l'expérience (la conscience du « tout », de l'histoire à l'œuvre dans le présent) était précieuse pour la compréhension. Elle aide à mettre en tension ces faits particuliers avec le contexte, notamment socio-historique, dans lequel ils sont pris et explicables.

Le recours au « concept » ou au « tout » n'a rien d'immédiatement empirique. Le « tout » est un savoir général d'arrière-plan, transmis et apprenable indépendamment et en amont des situations particulières. Ce genre de concepts holistiques, tels qu' « idéologie » ou « division capitaliste du travail », ne sont pas des « choses » particulières que l'on pourrait vérifier identifier empiriquement dans un objet particulier. Cela est lié à leur portée holistique, ainsi qu'à la teneur hautement historique de leur contenu. Une tendance sociale ne s'observe pas comme on pourrait observer le mouvement d'un corps dans l'espace. Le tout n'est pas une « hypothèse testable », mais un savoir implicite, une construction idéelle *a priori* qui permet de

²¹⁷ K. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique Livre I* (tr. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions sociales (coll. « Les essentielles »), 2022, p. 86-93.

mettre en mouvement l'enquête, un savoir qui permet de sentir le tout à l'œuvre dans le particulier.

2.4. Avec Hegel... ?

Ainsi, Adorno met en œuvre un comportement philosophique qui me semble profondément hégélien. Il y a d'abord, en cela, le rapport aux concepts. Adorno refuse de n'y voir que de simples étiquettes subjectives apposées sur des « choses » qui leur seraient en soi hétérogènes. Le sens, les concepts, ne sont pas derrière ou extérieurs aux choses, ils sont déjà logés dans la réalité d'un monde entièrement socialisé. Le rapport déclaré d'Adorno aux concepts philosophiques, ainsi que la mise en œuvre de ce rapport (qu'on peut vérifier dans ses textes) est, à l'instar de la pensée hégélienne, contextuel. Aucun concept n'est fixable en une définition rigide, et se spécifie à chaque fois dans son contexte d'utilisation. C'est une des raisons pour lesquelles on rencontre le même genre de grande difficulté que pour Hegel, à résumer un argument ou un passage de ses propres textes²¹⁸. Cette plasticité contextuelle des concepts n'implique pas pour autant un usage arbitraire, un nominalisme subjectif radical²¹⁹. Au contraire, la justesse de la pensée, soutient Adorno, tient aussi à ce qu'elle se plie à la contrainte objective des concepts qu'elle mobilise. Il me semble que sur ce point, le parallèle avec le philosophe qui ne jure que par les « déterminations propres » de la « Chose même » est loin d'être forcé.

Adorno considère que ces motifs hérités de la philosophie hégélienne sont d'une grande actualité pour l'entreprise de compréhension des phénomènes sociaux de son temps. Il ne s'agit pas là d'une entreprise d'intégration spéculative à très haut niveau de généralité, des savoirs existants sur le monde social. Comme on l'a vu, la « méthode » inspirée de Hegel est mise en œuvre par Adorno au cœur même de l'enquête sociologique, sur le « terrain ». Elle permet de sortir de l'impasse ou de la stupéfaction devant le caractère contradictoire des faits empiriques observés. Adorno mobilise ici un même *ethos* de suspicion à l'endroit du caractère

²¹⁸ Sur ce thème, voir l'article de N. Larsen, « Idiome de crise. De l'immanence historique du langage chez Adorno », in *Krisis* [en ligne].

²¹⁹ La possibilité de tirer de la philosophie hégélienne une vision sceptique, subjectiviste, nominaliste à l'extrême n'est pas à prendre à la légère, comme le remarque Pirmin Stekeler. La possibilité d'une reprise des résultats hégéliens dans une telle orientation se vérifie par exemple avec l'œuvre de Max Stirner, notamment dans le célèbre *L'Unique et sa propriété*, qui connut le succès dans les milieux post-hégéliens « de gauche » des années 1840. La critique ou la réfutation d'une telle orientation est peut-être moins triviale qu'elle n'en a l'air. Marx, par exemple, y consacre tout de même plusieurs centaines pages de son *Idéologie allemande*.

apparemment immédiat ou « donné » des faits observés. Elle permet d'éclairer ces faits de l'intérieur, et de les mettre en mouvement, autrement dit, le rapport au « tout » et à l'unité de l'expérience permet de retrouver, d'une certaine manière, l'histoire contenue dans l'immédiateté des faits. Des faits qui ne sont pas compris ou intégrés à la théorie par leur intégration immédiate à un ensemble classificatoire, mais par un comportement relevant d'une « réceptivité spontanée²²⁰ », et de mise en tension avec le général.

Dans ce chapitre, j'ai jusqu'ici tenté de montrer, par l'évocation des motifs centraux qui animent le *cours* de 1958, que la philosophie de Hegel est rien de moins qu'un modèle pour la propre activité philosophique d'Adorno. Ce dernier a en effet trouvé dans la philosophie hégélienne de quoi animer ses réflexions, ce jusqu'à ses recherches sociologiques de terrain, à propos de phénomènes sociaux bien spécifiques à son époque. En outre, cette réactivation de la philosophie hégélienne se joint à une emphase importante placée sur le concept d'expérience.

Il ne faut toutefois pas attendre la *Dialectique négative* de 1967, pour constater qu'Adorno n'est pas non plus un hégélien « orthodoxe », qui reprend unilatéralement la « doctrine » du maître. Déjà dans le cours, mais aussi, de manière plus prononcée, dans les *Trois études sur Hegel*, Adorno prend à certains endroits la philosophie hégélienne à rebrousse-poil, et semble même s'y opposer frontalement. Dans le sous-chapitre suivant, je vais essayer d'éclairer, pour le rendre compréhensible, ce rapport apparemment ambivalent que Adorno manifeste envers le philosophe stuttgartois.

3. Les écarts du concept (1/2) – la « totalité négative »

Il n'y a rien d'exceptionnel à ce que, lorsqu'un penseur s'approprie la philosophie de l'un de ses prédécesseurs, certains aspects de la pensée originale soient conservés ou traités avec faveur, tandis que d'autres soient critiqués, déplacés ou abandonnés. Ce qui est plus étonnant dans le cas des textes et du cours qu'Adorno consacre à Hegel dans les années 1950, c'est qu'il semble utiliser les *mêmes* aspects, thèmes et concepts de la pensée hégélienne, sur deux registres différents : *avec*, et *contre* Hegel. Dans le même texte, ou entre deux cours du même semestre, certains concepts clés de la spéculation hégéliennes sont mobilisés de manière contradictoires. Certains termes sont utilisés avec le même sens que chez Hegel, et parfois selon

²²⁰ T. Adorno, *Introduction to dialectics*, p. 95.

un sens détourné. Ils s'agit par exemple des termes « totalité », « idéalisme » ou encore « système ».

À certains moments, ils sont utilisés dans une acception fidèle à la lecture attentive du texte hégélien. À d'autres moments, ils semblent être utilisés dans leur acception plus caricaturale. Ce second usage est donc d'autant plus étonnant au vu de la maîtrise dont Adorno fait manifestement preuve à l'égard de la pensée hégélienne. L'hypothèse d'« erreur de lecture » ou d'une compréhension partiellement superficielle est ici difficilement tenable. Ces termes sont ainsi parfois utilisés pour ainsi dire positivement, avec Hegel. Ils sont mobilisés comme outils d'interprétation critique, par exemple dans le cadre de la contestation philosophique du positivisme. Mais ce sont les mêmes termes qui, quelques pages plus loin, deviennent des *objets* de la critique adornienne.

Pour comprendre cela, il me semble qu'il faille accorder à Adorno ce qu'il faut accorder à Hegel, à savoir la plasticité des concepts en fonction du contexte. En faisant attention au contexte dans lequel Adorno utilise ces concepts, l'aspect paradoxal, l'effet de double emploi se dissipe ; le rapport d'Adorno à Hegel peut alors être davantage éclairci. Je voudrais ici montrer qu'à mon sens, ces déplacements ne sont pas davantage à assimiler à un désaccord avec l'intention hégélienne. Ils ont plutôt trait avec le fait qu'Adorno adopte un comportement philosophique, dans son rapport à Hegel, que ce dernier défendait lui-même : ne jamais se laisser stupéfier ou aveugler par des concepts rigidifiés, et de toujours s'efforcer à adapter le concept, la compréhension, à son propre temps. L'emploi apparemment paradoxal que fait Adorno de certains concepts hégélien s'éclaircit si on continue de les lire sous le prisme de la fidélité à ce motif de la philosophie hégélienne.

On peut citer beaucoup de termes « hégéliens » qui font l'objet d'un usage à double sens dans les textes d'Adorno. Il me semble toutefois que l'un d'entre eux est particulièrement éclairant pour comprendre le rapport entre Adorno et Hegel, lorsqu'on prête attention au déplacement de sens qu'il subit dans les textes adoriniens. C'est le concept de « totalité » (associé à celui de « système »). Voyons voir en quoi consiste ce déplacement de sens.

Chez Hegel, que signifie le terme de « totalité » ? J'ai déjà souligné plus tôt que Hegel critique explicitement la compréhension du terme de « système » comme un discours qui organise ses arguments à partir d'un principe fixé par avance, et donc tout les éléments

dépendrait. Tout discours sur le monde voulant procéder par un tel modèle « mono-principiel » se condamne dès le départ à l'abstraction et à la fausseté. Le sens du terme de « système » chez Hegel est d'une certaine manière bien plus modeste, plus proche du sens littéral du grec « *sun-istema* » : littéralement « ce qui se tient ensemble²²¹ ». Si pour Hegel un exposé philosophique rigoureux doit se présenter comme « système » ou comme « totalité », cela relève d'une nécessité méthodologique assez facilement compréhensible (qui est d'ailleurs largement reconnue aujourd'hui, par exemple lorsque nous nous accordons pour dire qu'il faut analyser les phénomènes sociaux d'un point de vue « systémique »). Hegel indique simplement par là que l'analyse se doit de prendre en compte l'ensemble des principes généraux nécessaires à rendre intelligible le sujet à l'étude, compréhensible de manière non réduite. Le concept de totalité n'a donc rien de « totalitaire »; c'est même plutôt le contraire. Les concepts de totalité et de système sont, chez Hegel, les principes d'une philosophie holiste et non-réductionniste²²². On peut ici à nouveau rappeler l'exemple de la conscience dans la *Phénoménologie* : celle-ci est rapport au monde environnant, mais aussi rapport à soi, rapport aux autres ; elle est tout autant conscience personnelle d'un individu particulier que conscience générale, historiquement transmise. Sans la prise en compte de toutes ces dimensions, notre concept de « conscience » est tronqué. La référence au « tout » a dès lors une fonction anti-dogmatique, elle engage le philosophe à poursuivre l'analyse de son objet sans s'arrêter à un de ses aspects particuliers. C'est aussi en ce sens que, pour le domaine du droit, Hegel reconnaît à Montesquieu un point de vue « véritablement philosophique » pour avoir mis en évidence l'importance de la prise en compte de l'évolution historique ainsi que des différentes dimensions de la vie sociale des sociétés dont on veut étudier la législation²²³.

Adorno reprend ce principe méthodologique dans son propre travail. Pour lui comme pour Hegel, il ne peut y avoir de connaissance critique dans le concept de « totalité ». Un tel principe est le garant de la critique de l'immédiateté : la chose est toujours plus qu'elle-même, au sens où elle n'est jamais identique à un concept particulier. Cela vaut *a fortiori* pour l'étude du monde social : par essence le monde du « nous » et de l'histoire, aucun objet particulier ne

²²¹ E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, *op. cit.*

²²² Ce que Hegel explique d'une manière on ne peut plus directe dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.* p. 97 : « Parmi toutes sortes de conclusions qui découlent de ce qui a été dit, on peut détacher celle-ci, que le savoir n'est effectif et ne peut être exposé que comme science ou comme *système*. Celle, en outre, que ce que l'on appelle une proposition fondamentale ou un principe de la philosophie, *s'il est vrai, est déjà également faux parce qu'il est proposition fondamentale ou principe.* », je souligne.

²²³ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 3, p. 142.

peut être compris hors du « tout » ou cadre holistique. Un « objet » social est toujours pris dans un réseau de relations, et il est toujours un *processus*²²⁴. Le changement de sens manifeste dans l'utilisation de la catégorie de « totalité » par Adorno ne relève pas d'un désaccord avec ce principe méthodologique. Le francfortois ne s'oppose pas au constat que « tout tient ensemble » (au contraire, l'idée revient souvent selon laquelle tout aspect particulier du monde social est tendanciellement soumis, dans les sociétés post-fordistes, à un processus d'« intégration totale »).

Ce qui distingue le concept de totalité chez Adorno vient de l'évaluation sur cet état des choses : *qu'est-ce qui fait tenir ensemble la société contemporaine* ? Selon le francfortois, la vie des sociétés capitalistes au milieu du XX^e siècle est organisée autour d'un principe borné qui tend à subordonner l'ensemble des dimensions de la vie sociale. Adorno nomme ce principe : « principe universel de l'échange ». Adorno se place sur ce point en droite ligne de l'analyse marxienne du capitalisme comme mode de production basé sur la valeur, et de ses prolongations théoriques chez G. Lukàcs dans *Histoire et conscience de classe*, sur le rapport d'échange marchand (et le « fétichisme » qui lui est inhérent) comme noyau structurel des sociétés capitalistes modernes²²⁵. Adorno (avec Marx et Lukàcs) diagnostique qu'il y a bien un principe de l'activité humaine qui s'est autonomisé et qui a tendance à subordonner les autres dimensions de la vie sociale. Dans ce contexte historique spécifique, le monde social est toujours considéré comme une unité, comme une totalité sociale, mais il effectivement unifié autour d'un même principe. D'une certaine manière, le type de « *mauvais* » *système* que Hegel fustigeait d'un point de vue *logique*, s'est effectivement imposé, non seulement dans la philosophie mais dans *la réalité sociale*.

²²⁴ Cf sur ces points B. Ollman, *La dialectique mise en œuvre. Le procédé d'abstraction dans la méthode de Marx*, Paris, Syllepse (coll. « mille marxismes »), 2005, et E. Renault, « Critical Theory and Processual Social Ontology », in *Journal of Social Ontology*, 2016.

²²⁵ G. Lukàcs, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste* (tr. K. Axelos et J. Bois), Paris, Minuit (coll. « Arguments »), 1960, p. 121-122 : « Car, à cette étape de l'évolution de l'humanité, il n'y a pas de problème qui ne renvoie en dernière analyse à cette question et dont la solution ne doive être cherchée dans la solution de l'énigme de la structure marchande. Le problème ne peut évidemment atteindre à cette généralité que lorsqu'il est posé avec la largeur et la profondeur qu'il atteint dans les analyses de Marx lui-même ; que lorsque le problème de la marchandise n'apparaît pas seulement comme un problème particulier, ni même comme le problème central de l'économie saisis comme une science particulière, mais comme le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales. » Cet ouvrage de 1923 a profondément marqué la première génération de « théoriciens critiques » francfortois (Cf N. Larsen, « Idiome de crise. De l'immanence historique du langage chez Adorno », *op. cit.*)

Ce principe par lequel le monde social est unifié, est justement, aussi, celui par lequel il est divisé, déchiré. Ce principe de l'échange qui organise la vie sociale unifie certes la vie sociale, *mais sur le mode de la contradiction*. Les aspects de la vie collective et individuelle ne forment pas une totalité à la manière d'un tout harmonieux et pacifié. Ils s'articulent au contraire sur le mode de l'antagonisme, la domination et l'écrasement (Adorno sous-titre pour cette raison ses *Minima Moralia* : « réflexions sur la vie mutilée »²²⁶). Adorno donne un exemple de cela par la persistance de l'institution de la famille nucléaire dans la société capitaliste moderne. Évidemment, les relations dans lesquelles entrent les individus dans la relation familiale ne peuvent pas être comprise dans les « déterminations » conceptuelles de l'échange marchand. La famille semble une institution anachronique au sein d'un monde des individus autonomes, qui ne sont censés entretenir des relations d'ordre utilitaire, concurrentiel. Le concept de famille a un caractère pré-capitaliste, « féodal »²²⁷. Mais, souligne Adorno, la totalité sociale n'étant pas réellement un tout pacifié, organique, mais une totalité « irrationnelle » ou contradictoire. C'est-à-dire que la société est « continue d'être régie par la loi du profit plutôt que par celle qui prescrit les besoins humains²²⁸. » Les choses peuvent être davantage éclairées : dans une telle société, la *discontinuité* est une *fonction* de la continuité (tout comme l'anachronisme, comme les relations interpersonnelles de subordination et d'autorité, une fonction du « développement » capitaliste). Qu'est-ce que cela signifie dans l'exemple de la famille ? C'est qu'une société entièrement régie par la loi de l'échange et par l'utilité serait tout simplement invivable ; aussi une telle société marchande a besoin, pour sa survie, d'îlots particuliers d'« irrationalité » (du point de vue de ce qui serait une « raison » instrumentale) où la contradiction est (relativement) mise entre parenthèses, *afin que le caractère général antagoniste de la société puisse se maintenir*²²⁹.

La société est une totalité contradictoire, les caractéristiques de la vie sociale sont organisées non pas comme un tout organique mais par la contradiction. Dans un tel contexte, écrit Adorno, « la totalité devient le mal radical dans la société totale²³⁰. » C'est suivant cette

²²⁶ T. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (tr. E. Kaufholz et J.-R. Ladmira), Paris, Payot (coll. « Petite bibliothèque Payot Classiques »), 2003.

²²⁷ T. Adorno, *Introduction to dialectics*, op. cit., p. 146

²²⁸ *Idem*.

²²⁹ A ce propos, Adorno souligne un autre principe méthodologique qu'il partage avec Marx. Dans l'analyse du monde social, il faut partir des moments particuliers pour arriver ensuite au « tout » social ; si l'analyse procède en sens inverse, cela donne une vue faussement organique du monde social

²³⁰ T. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 72.

perspective que chez Adorno, le concept de totalité est associé à une dimension de *contrainte* et de *domination sociale*, ce qui n'est pas le cas (selon ma lecture) chez Hegel.

Selon Adorno, chez Hegel, malgré toute la place faite à la contradiction, c'est finalement le « principe affirmatif » qui l'emporte. Cette affirmation adornienne sur Hegel s'accompagne parfois du reproche que ce dernier pense comme si l' « détenait » vraiment l'absolu²³¹. » Dans de telles formulations, Adorno me semble rejoindre la vision trop bien connue d'un Hegel triomphaliste, métaphysicien et conservateur ; je pense qu'il s'agit sur ce point d'une interprétation trop peu charitable, du terme d' « absolu » et de sa fonction (logique) dans la philosophie spéculative. Cependant, le constat que la philosophie hégélienne s'oriente selon un « principe affirmatif » a tout de même du sens, selon ma lecture, dans la mesure où chez lui les exposés spéculatifs (tels la *Phénoménologie* ou la *Philosophie du droit*) sont des enquêtes ou explorations de l'ensemble des *conditions de possibilité* d'une vie personnelle et commune, libre et consciente de soi. C'est en cela qu'on pourrait dire que la philosophie hégélienne est « affirmative ». Adorno (ainsi que Marx) en revanche, se concentrent au contraire avant tout sur les « conditions d'impossibilité » d'une vie collective émancipée, du point de vue des conditions sociales présentes. On peut en effet alors dire, à l'inverse, qu'avec Adorno ou Marx on a plutôt affaire à des « théories négatives » (par exemple, on trouve en effet, dans les textes du Marx « de maturité », très peu de conjectures ou de formulation positives de ce à quoi pourrait ou devrait ressembler la société « communiste »). Si dans la philosophie de Hegel la totalité est positive (au sens, disons déflationniste, qui vient d'être évoqué), chez Adorno la totalité devient une « totalité négative ». Aussi écrit-il sans détour : « dans tous ses moments particuliers, la philosophie de Hegel veut être négative ; or si, contrairement à son intention, elle devient négative en tant que tout également, elle reconnaît ainsi la négativité de son objet²³². »

En ce sens, le « tout » chez Adorno a un caractère coercitif, oppressif, qu'il n'a pas chez Hegel. Adorno met l'accent sur une *expérience* du tout cherchant à rendre visible ce que le Tout, la société médiatisée par le « principe de l'échange », *impossibilise*. L'expérience est mobilisée en vue de prendre conscience des « marques de déraison » dans la raison²³³. Autrement dit,

²³¹ T. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 91.

²³² *Idem*, p. 44.

²³³ *Ibid.*, p. 88.

l'expérience chez Adorno coïncide bien, comme chez Hegel, avec l'effort pour saisir dans le particulier, le « Tout » qui y est à l'œuvre. Sauf que, « le Tout » étant « le faux », ainsi qu'Adorno le formulera plus tard, l'expérience a pour but de montrer les contradictions de la vie sociale, son caractère « mutilant », ce sans cacher idéologiquement que les contradictions restent à vif : les moments de détresse ou de crise, constate Adorno, sont dans la réalité sociale contemporaine, restent non résolus. Pour cette raison, le francfortois porte un œil critique sur certaines théories sociales ou sociologiques²³⁴ qui tendent à lisser les contradictions. C'est en ce sens que dans le *cours*, il épingle la théorie de Talcott Parsons. Cette théorie « structuro-fonctionnelle » cherche à formuler un système conceptuel commun, homogène pour saisir les différentes sciences individuelles selon les mêmes catégories, notamment entre la sociologie et la psychologie²³⁵. Une telle prétention au *continuum* catégoriel relève d'une forme de réconciliation extorquée²³⁶ : dans le contexte d'une société antagoniste, les lois qui gouvernent le monde social et les « lois » psychiques individuelles divergent substantiellement :

Et si, au lieu de reconnaître cette relation contradictoire entre les lois de la psychologie et les lois de la sociologie et de la définir en termes plus concrets, on tentait de s'en abstraire, et de présenter un troisième niveau universel supérieur qui s'impose aussi bien à la sphère de la sociologie qu'à celle de la psychologie, on aboutirait à quelque chose de tout à fait abstrait et atténué, qui ne rendrait justice aux demandes concrètes ni de la sociologie, ni de la psychologie. Ainsi, l'exigence de continuité dans la formation et l'application de concepts dans des domaines systématiques de ce genre se trouve elle-même fondamentalement compromise dès le départ, car elle est elle-même déjà compromise par la structure substantielle des moments ou la structure des contenus auxquels elle est censée s'adresser²³⁷.

En effet, les lois qui règlent la vie sociale, modelées sur le principe de l'échange, ne relèvent pas d'une rationalité satisfaisante, au sens où la société dépend de la façon dont elle exige des sacrifices et renoncements de l'individu, sans pour autant honorer ces sacrifices par une supposée compensation rationnelle²³⁸. Dans un tel contexte, les phénomènes psychiques relèvent de ce qu'il se passe lorsque les individus particuliers se *désistent* face aux demandes de cette rationalité sociale. D'une telle structure sociale antagoniste, il suit que certains symptômes et complexes, la constitution psychologique des individus particuliers peuvent être

²³⁴ E. Renault, « Théorie sociologique, théorie sociale, philosophie sociale : une cartographie critique. », in *Sociologie*, 2018.

²³⁵ Cf T. Adorno, *Introduction to dialectics*, op. cit., p. 179.

²³⁶ Adorno « Réconciliation extorquée », in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion (coll. « Champs essais »), 2009.

²³⁷ T. Adorno, *Introduction to dialectics*, op. cit., p. 180.

²³⁸ Cf *Idem*.

sassis comme s'opposant aux demandes des lois sociales. C'est pour cela qu'une tentative de « réconciliation » supérieure *in abstracto* de la psychologie et de la sociologie, dans un même système de catégories, court le danger de lisser de telles contradictions entre sphères de la vie sociale et individuelle. Elle relèverait, en outre, d'un camouflage des contradictions internes à la société.

4. Les écarts du concept (2/2) – Unité de la théorie critique

Ainsi je ne pense pas que Adorno quand il parle de « totalité négative », soit dans une mécompréhension du concept hégélien de totalité. Certes dans le texte hégélien, la lexie « totalité négative » a peu de sens, puisque, selon ma lecture, le terme de « totalité » n'est justement pas pris dans un sens positif (ni négatif), mais critique et anti-réductionniste. Cependant - je me permets une expression convenue car je pense qu'elle est juste - là où Adorno semble « trahir » la lettre hégélienne, il reste fidèle à l'esprit ; en ce qu'il ne fait que documenter l'effectivité (*Wirklichkeit*) de son temps. En cela, il a une approche en accord avec celle revendiquée par Hegel, qui est de penser son époque. Il écrit, en effet, que « les pensées qui ont reçu une formulation bien arrêtée ont-elles aussi une histoire de leur vérité et non une simple survie ; elles ne restent pas en elles-mêmes indifférentes à ce qui leur est advenu²³⁹. » Je me permets ici un autre exemple illustratif. Chez Hegel « rationnel » désigne plutôt *ce qui est relatif à la réalisation du dire et du faire spirituel (= humain)*²⁴⁰. Autrement dit, lorsqu'en 1820 Hegel écrit « L'effectif est rationnel » cela a, selon ma lecture, un sens polémique et progressiste. Il dit essentiellement : le monde est ce qu'on en fait. Sous-entendu : à nous de bien faire (en agissant collectivement de manière consciente). Lorsque pour sa part Adorno dit que « la thèse de la rationalité du réel s'est effondrée²⁴¹ », il semble alors mobiliser une conception caricaturale du terme « rationnel », au sens de « raisonnable » ou de « juste ». Mais je pense qu'il ne faut pas lire cette phrase comme un jugement portant sur une « thèse » hégélienne. Elle est plutôt une *reprise* de cette dernière, qui correspond, en substance, à ce constat : jusqu'ici, nous avons très, très, mal fait. Adorno, d'une certaine manière, poursuit la conversation avec

²³⁹ T. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit. p. 65.

²⁴⁰ Cf G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, §§ 437-438, p. 478-479, et PSW (RP), p. 664.

²⁴¹ T. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 95.

Hegel, en soulignant que les formes de notre agir réel n'ont plus grand-chose avoir avec une quelconque *ratio*, c'est-à-dire une activité consciente d'elle-même.

Il me semble ainsi que là où Adorno « trahit » ou « tord » le sens des concepts hégéliens, il s'agit d'une sorte de détournement, au sens thématisé par G. Debord²⁴² : le déplacement de sens d'une formule, pour l'adapter à la situation de l'époque présente. Un tel déplacement revient, en réalité, à *conserver* l'intention ou l'esprit dans lequel elle avait été formulée initialement. De sorte la formule, ou le concept, restent « vivants », et de dégénèrent pas en une « belles phrases » décontextualisées de l'histoire de la philosophie, voire en idéologie. En effet, une conservation contre vents et marées de la lettre des formules originales (qui étaient toujours tournées, elles, vers l'expérience présente et le monde réel) se retournerait en apologétique, comme si le monde n'avait pas changé. Un exemple d'une telle posture serait celle consistant à considérer que les textes hégéliens sont comme le dernier mot du vivre humain en général, et pas un travail conceptuel *en lien avec l'effort de compréhension de soi d'une époque déterminée* ; et tendrait à occulter l'aperçu hégélien que la « raison » n'est pas un *deus ex machina* que l'on (ou que quelques individus, ou que l'individu Hegel) « possède » mais une activité pratiquée en commun, à partir du savoir et du savoir-faire que nos prédecesseurs nous ont laissé (ou pas).

Le rôle de la philosophie que défend Hegel est un appel à poursuivre l'effort d'explicitation au présent. Réduire l'intérêt de sa lecture à conservation et à l'exégèse textuelle du « dit » ou de l'« écrit » du maître est en contradiction avec sa propre orientation philosophique. En ce sens, je ne pense pas qu'il soit pertinent d'opposer radicalement la dialectique mise en œuvre chez Hegel, et ses reprises ultérieures par les théories critiques de la société, marxiennes et post-marxiennes. Je pense en effet que tous les dialecticiens qui ont été évoqués dans ce travail, Marx, Adorno, mais *aussi* Hegel, ont en vue la fin de la domination, l'autonomie, la liberté. Cette orientation, Hegel la formulait déjà sans détour en 1795 :

Je crois qu'aucun signe des temps n'est meilleur que celui-ci : c'est que l'humanité est représentée comme si digne d'estime en elle-même ; c'est une preuve que le nimbe qui entourait les têtes des oppresseurs et des dieux de la terre disparaît²⁴³.

²⁴² G. Debord, *La société du spectacle*, Chicoutimi, *Les classiques des sciences sociales*, §§ 206-209, p. 124-126.

²⁴³ G.W.F. Hegel, *Correspondance. I. 1785-1812* (tr. J. Carrère), Paris, Gallimard, 1962, p. 28-29.

Malgré ses variations et reformulations, et même éventuellement au-delà des déclarations verbales certain de ses théoriciens célèbres, il y a, me semble-t-il, une unité indissoluble reliant toute prétention à la philosophie « dialectique » (c'est-à-dire une prétention à se placer d'une manière ou d'une autre dans le sillage de la tâche de la philosophie telle que formulée par Hegel). Cette orientation essentielle de la dialectique de l'expérience et du concept, c'est la critique de la domination, la traque et la mise au jour de tout particulier qui se prétend universel, et le refus d'une vie réduite ou mutilée (pour parler comme Adorno). Il en va aussi d'un scepticisme obstiné vis-à-vis de tout ce qui se présente comme *naturel* (un scepticisme qui constitue toujours, me semble-t-il, le cœur battant des théories critiques actuelles de la société).

L'expérience de la dialectique, déjà chez Hegel, est que le « Vrai, le Beau et le Bien » que recherche la philosophie depuis ses débuts n'ont de sens qu'en vue de la liberté. Il ne s'agit pas de l'abstraction vide du « je fais ce que je veux » (dont la nullité est mise au jour dès les premières mesures de la *Philosophie du droit*) mais une vie individuelle et commune consciente d'elle-même, sans « tyrans ». On trouvera, chez Hegel particulièrement, une inclination manifeste pour la mise en évidence de ce qui, dans les institutions existantes rendent *possible* l'autonomie, et ne devrait pas être jeté précipitamment par la fenêtre (c'est l'objet de sa critique des Lumières et de la « religion des Lumières »). On trouve chez lui une préoccupation pour le passé, l'histoire, ce qu'on pourrait appeler la « tradition ». Mais, si sa philosophie peut être dite « affirmative » dans ce sens spécifique, elle n'en reste pas moins une théorie de par en part critique. La *Phénoménologie* par exemple est, du début à la fin, une critique de toutes les formes de réductionnismes concernant la vie humaine consciente. Le rapport au « tout » de l'esprit y est un effort critique sans concession contre diverses affirmations immédiates et tronquées de la liberté, de la « raison »: « À ce de quoi l'esprit se contente, on peut mesurer la grandeur de sa perte »²⁴⁴.

Adorno dira plus tard, du *Capital*²⁴⁵, qu'il est une « phénoménologie de l'anti-esprit »²⁴⁶. Cette interprétation de l'œuvre de Marx comme l'*envers* de la *Phénoménologie de l'esprit* me paraît à la fois juste et pénétrante. Là où cette dernière mobilise la dialectique critique de l'expérience pour dégager les conditions de *possibilité* d'une vie individuelle et commune

²⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 83.

²⁴⁵ Je pense qu'on peut l'entendre à la fois au sens de l'œuvre de Marx, que de la forme sociale en question.

²⁴⁶ T. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 431.

autonome, dans l'œuvre de Marx, en revanche, la dialectique critique de l'immédiateté a, elle, en vue la mise au jour des contradictions sociales qui *impossibilisent* une vie commune émancipée.

Mais au final il n'y a pas selon moi à opposer Hegel, et Marx et Adorno. Ce que fait Marx dans le *Capital*, une analyse critique des formes essentielles de l'agir commun à son époque (analyse dont les « hauts faits » sont la reconstruction et la mise en évidence du caractère passager des formes de l'organisation sociale capitaliste, ainsi que du *travail abstrait* comme substance de la valeur), relève bien d'une analyse conceptuelle de l'*effectivité*. Cette entreprise est donc loin, selon moi, de renier la ligne fixée par Hegel pour la philosophie au § 6 de l'*Encyclopédie* que l'on a déjà abordé²⁴⁷ - où la relation essentielle entre philosophie, expérience et effectivité est thématisée :

De l'autre côté, il est aussi important que l'on comprenne au sujet de la philosophie, que son contenu n'est aucun autre que le contenu consistant originairement produit et se produisant dans le domaine de l'esprit vivant, et constitué en *monde*, monde extérieur et intérieur de la conscience, — que son contenu est l'*effectivité*. La conscience la plus prochaine de ce contenu, nous la nommons *expérience*.²⁴⁸

Il n'y a donc pas de sens, selon moi, à opposer « les » dialectiques entre elles. On peut d'abord remarquer à cet égard certaines caractéristiques méthodologiques de base qu'elles ont toutes en commun²⁴⁹. Mais ce qui est décisif à mon sens, est que toutes visent la liberté (même si l'on parle aujourd'hui plus volontiers d'« émancipation »). Je pense, toutefois, qu'on peut effectivement situer une divergence en ce que la philosophie hégélienne est orientée davantage vers la recherche des conditions de *possibilité* de la liberté. Là où Marx, et à sa suite notamment Adorno, mettent en lumière les conditions d'*impossibilité* de la liberté, et développent leurs théories comme théories des contradictions (sociales) irréductibles, voire jusqu'à l'effondrement (la crise). Je ne pense pas que ces divergences d'orientation puissent être vues

²⁴⁷ Déjà cité en p. 25 du présent travail.

²⁴⁸ Une orientation philosophique à laquelle on ne peut toutefois complètement associer Marx, il est vrai, sans remise sur le métier de la question du statut de la « conscience » et de sa qualité « originale », évoqués dans ce passage.

²⁴⁹ Pour citer celles que l'on a déjà croisées dans ce travail, il s'agit de : la référence à la « totalité » ; la prise en charge de l'historicité des *essences* (envisagées de manière atemporelle dans la philosophie traditionnelle), et donc de la précarité des catégories du penser et de l'agir ; l'anti-dogmatisme (ou anti-« positivisme ») ; le refus de renoncer à une philosophie objective (les concepts devant être tirés de la « Chose même », pas d'une cadre formel préfabriqué). À quoi l'on peut ajouter le maintien du recours aux catégories d'*essence* et d'*apparence* (et de leur distinction), qui à ma connaissance ne fait pas l'unanimité parmi les courants contemporains de théories (critiques) de la société.

comme rupture radicale avec le projet hégélien, car elles visent la même chose, l'émancipation. La divergence réside davantage à la différence de contexte historique dans lesquels se trouvaient les différents « dialecticiens », et de l'évaluation subséquente qu'ils portaient sur ce qui est *wirklich* à leur époque. Le regard porté sur le « tout » de l'effectivité change nécessairement l'orientation de l'analyse. Aussi peut-on davantage comprendre les différentes manière de mettre en œuvre le « travail du concept » en se penchant sur ce à quoi faisaient face les auteurs dont nous parlons.

Le monde germanique dans lequel vivait Hegel était une multitude de petits proto-états, duchés, principautés, fonctionnant encore sous régime féodal, et il est aisément de comprendre l'effet de promesse qu'eut le « souffle de liberté » provenant de France. Les bouleversements politiques de l'époque laissaient entrevoir une vie commune consciente libérée de la limitation par les « rois et les dieux²⁵⁰ ». Dans un tel contexte on peut comprendre que, par exemple, la possibilité d'un État de droit « rationnel », avec notamment l'instauration d'un code juridique unifié garantissant des droits civils, ait pu apparaître comme une perspective à portée libératrice méritant d'être défendue et développée. Autrement dit dans un tel contexte historique on peut saisir pourquoi, dans ce qui était *wirklich*, ce « nouveau monde » en train d'apparaître, Hegel se soit concentré sur ce qui était porteur de *possibilités* d'une vie collective libre. On peut aussi comprendre que la philosophie dialectique de l'expérience et du concept se soit orientée en vue de mettre en évidence les conditions de *possibilité* de la liberté.

C'est de la même manière qu'on peut comprendre la réorientation marxienne de la dialectique, davantage comme théorie « négative ». La conjoncture historique dans laquelle se trouve Marx est celle de la misère et l'exploitation extrêmement brutale, à large échelle, des ouvriers dans un capitalisme en plein essor ; ainsi que les crises, les mouvements révolutionnaires et leur répression violente. Les contradictions et antagonismes sociaux de la société bourgeoise se manifestent, à ce moment là, de manière particulièrement éclatante. On comprend aisément que les analyses de Marx se soient concentrées sur les « calamités » de cette société bourgeoise, dont le caractère invivable était rendu évidente, et que se soit consacré à la critique sans concession de toutes les formes d'impossibilisation de l'émancipation. De même, Adorno, quant à lui, se retrouve face au fascisme, à la persistance des rapports de domination

et de la violence, dans un monde par ailleurs de plus en plus « administré » c'est-à-dire de plus en plus « intégré » et cadenassé sous la loi de la valeur et de l'échange.

Il me semble aller de soi qu'opposer la réflexion sur les conditions de *possibilités* et d'*impossibilités* de l'émancipation n'a pas de sens, que ces deux aspects sont simplement nécessaires²⁵¹. Cependant, comme cela vient d'être évoqué, l'orientation de la philosophie et de la critique conceptuelle « dialectique » repose avant tout discernement de ce qui est *wirklich* à l'époque qui nous concerne. A la question de savoir de quelle manière, nous, aujourd'hui, pourrions éventuellement poursuivre la tâche dialectique-critique, il convient, me semble-t-il, de se poser la question : aujourd'hui, qu'est-ce qui est *wirklich* ? Vers quoi l'expérience du monde tend elle ?

Aujourd'hui l'« esprit » du monde (qui n'est jamais « que ce qu'il met en œuvre²⁵² » comme le dit Hegel) *travaille* (*wirkt*²⁵³) très concrètement à une *destruction* massive, sans précédent, de toutes les formes de vie de cette planète ; des bases tant naturelle que sociale de toute vie (y compris de l'« esprit » lui-même, évidemment). Il n'a jamais été aussi évident que ce principe d'organisation de la société moderne, que Marx a localisé dans l'économie et identifié par le terme de *capital*, cette loi de l'infine auto-valorisation de la valeur (qui est aussi la loi du travail) régissant le monde contemporain, est le principe non pas d'un « mode de production » mais de ce qu'il serait bien plus exact de nommer « mode de destruction²⁵⁴ ». Je ne pense pas faire preuve d'un ton spécialement oraculaire ou apocalyptique en formulant les choses ainsi, puisque l'*effectivité* mortifère dont il est question (qu'elle soit reconnue sous le terme de « capitalisme » ou non) n'est pas établie et documentée par, disons, un obscur groupe anarchisant aux théories confidentielles, ni même par la seule « théorie critique » (au sens large du terme), qu'elle soit universitaire ou non ; mais cette effectivité est solidement établie, abondamment et publiquement documentée, et objet d'un consensus écrasant, même dans les sphères les plus institutionnalisées et légitimées de la « science » contemporaine – au cas où ce

²⁵¹ On peut rappeler la critique de la « furie de la destruction », du négatif, caractérisé par l'épisode de la Terreur, analysée par Hegel comme une affirmation trop abstraite de la liberté, et la non prise en compte des conditions réelles qui permettraient une mise en œuvre concrète d'une vie collective libre.

²⁵² G.W.H. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 343, p. 544.

²⁵³ Au sens hégelien, mais aussi au sens littéral du terme.

²⁵⁴ J. Vioulac, « Une spirale d'auto-destruction », in *Le Grand Continent*, 2022 [en ligne].

cours catastrophique des choses n'aurait pas déjà frappé d'évidence notre certitude sensible et notre perception les plus élémentaires.

Vis-à-vis d'une pareille « effectivité », il me semble que l'attitude « rationnelle » à adopter aurait davantage trait à « tirer le frein d'urgence²⁵⁵ ». Elle aurait trait davantage à la *rupture* d'avec les formes *générales* de vie existantes (et celles qui s'annoncent à leur suite, à mesure que la crise avance), qu'à la poursuite de leur développement ou d'une patiente réforme. Par conséquent il m'apparaît que ce qui est à l'ordre du jour pour une réflexion critique (*a fortiori* pour la « dialectique », entendue comme effort de l' « expérience et du concept » qui se reconnaîtrait d'une manière ou d'une autre dans le comportement philosophique des auteurs abordés dans ce travail) *reste* l'orientation négative que lui ont imprimée Marx et Adorno. Autrement dit, la « Chose même » me paraît aujourd'hui appeler à une philosophie ou théorie qui tente d'analyser les formes sociales effectives en vue d'expliciter l'étendue des contradictions et les crises qu'elles occasionnent. Cela, afin d'éclaircir du même coup l'étendue de la rupture demandée face au risque de catastrophe sociale et écologique sans précédent vers lequel nous nous dirigeons.

²⁵⁵ M. Löwy, *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*. Paris, L'éclat (coll. « Philosophie imaginaire »), 2019.

Conclusion

Je ne pense pas que Adorno ait tout « absorbé » de Hegel. Le projet philosophique hégélien me semble vivant²⁵⁶ aussi ailleurs que limité aux thèmes privilégiés par l' « hégo-marxisme », de Marx, Lukács et de la théorie critique francfortoise. Par exemple, le non-dogmatisme essentiel à la philosophie hégélienne me paraît une source relativement impérissable de réflexion, face à des rigidifications dogmatiques et aux réductionnismes. Par ce détour final par Adorno, il s'agissait surtout d'évoquer un exemple d'actualisation féconde des motifs qui animent la philosophie de Hegel, dans un autre contexte philosophique et socio-historique. Je ne vais pas ici essayer d'énumérer toutes les bonnes raisons que l'on pourrait avoir à faire nous-mêmes un « retour à Hegel », il y en a, à mon avis, énormément. J'évoquerai toutefois que, sans être absolument au fait de tout ce qui se fait en matière de logique dialectique-spéculative, il me semble que ce champ relève pour une large part encore, d'un continent inexploré²⁵⁷. Pourtant, le projet d'exploration critique de catégories de pensées qui sont encore les nôtres aujourd'hui me semble extrêmement stimulant : en ce que, au même titre que le maître ouvrage de Marx est une *critique* de l'économie, la logique dialectique est une *critique* de la logique (traditionnelle)²⁵⁸. Je voudrais seulement rappeler un aspect marquant de la philosophie hégélienne, qui a rythmé ou au moins motivé, je crois, une grande partie de ce qui a été thématisé dans ce travail. C'est la critique de l'immédiateté : l'effort de ne pas se laisser stupéfier par un moment historique passé érigé en « monde à retrouver » (ou un monde présent comme cadre indépassable de la vie humaine), ni pas des catégories intellectuelles, dont la mise au jour du caractère périssable et précaire est un motif central de l'ensemble de son œuvre.

Je voudrais conclure ce travail en revenant un instant sur un point abordé plus haut. Je veux parler de la question du « savoir » commun dans son développement et dans sa diffusion. Bien que thématisée plus haut (principalement aux chapitres II.2. et II.3), cette question du développement du savoir était ici abordée de manière synthétique. Cela tient de l'ampleur de la

²⁵⁶ Pour reprendre le titre de B. Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1910.

²⁵⁷ B. Haas [compte-rendu], « Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar, vol. 2 : Die objektive Logik. Die Lehre vom Wesen* », *op. cit.*, Archives de philosophie. 2022.

²⁵⁸ Cf B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*

tâche fixée pour cet exposé (cerner deux des concepts les plus centraux de la philosophie hégélienne), qui lui imposait un rythme soutenu. Cela tient également de ce que les développements de Hegel à ce sujet relèvent d'analyses structurelles à très haut niveau de généralité. Cependant, si l'on réduit quelque peu l'attitude spéculative, il me semble que la question du développement collectif du savoir appelle des questions assez massives. On gagnerait, me semble-t-il, à envisager plus avant dans quelle mesure le développement des formes de « savoir commun » est un véritable champ de bataille. Autrement dit, comment la « construction du monde » (notamment au niveau symbolique), la « formation culturelle du monde²⁵⁹ » comme dit Hegel, est un objet de luttes, de violence, d'exclusion et de destruction. Ce que l'expression de « développement collectif du savoir » (tout court) pourrait contribuer à occulter. Il a été montré qu'Adorno, à la suite notamment de Marx, réorientait la dialectique de manière *négative*, au sens d'une « théorie négative » qui ne se concentre plus tant sur l'élucidation des conditions de possibilité de l'émancipation, que de ses entraves (sociales). Ne pourrait-on pas, dans une perspective analogue, mettre en œuvre une « dialectique négative » à propos du thème du *savoir* lui-même ?

Dans la *Phénoménologie*, c'est « l' » esprit qui (se) sait ; c'est « la » conscience religieuse qui progresse, qui apprend. Nous avons là *un* sujet collectif. D'une certaine manière, *tout le monde* est embarqué dans ce mouvement, dans ce développement du savoir (qui inclut savoir-faire). Cela tient notamment, on l'a vu, de l'aperçu hégélien selon lequel les *formes* de l'agir et du penser, même au niveau individuel, sont *collectivement* formées, reconnues, fixées. Ces formes s'*imposent* effectivement aux individus particuliers, et c'est en cela qu'elles peuvent être dites universelles. On gagnerait, me semble-t-il, à poursuivre la réflexion en ce sens : *qui* (ou plutôt quelles instances, quelles institutions) développe ce *savoir* qui s'impose à tous ? Autrement dit, la capacité ou la possibilité d'être porteur de savoir et de développement du savoir, donc des formes reconnues du dire et du faire, est-elle distribuée de manière égalitaire ? Ces formes collectives font-elles l'objet d'une discussion et d'un processus de décision et de ratification si *communes* que cela ? Le sacerdoce du vrai et du juste n'est-il pas, au contraire, si souvent monopolisé par quelques uns ?

Pour en rester au thème de la religion, on pourrait reprendre sur ce point l'idée formulée plus haut : la religion est une pratique de développement, de célébration et de consolidation

²⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 102.

d'un savoir de soi d'une communauté déterminée. Cet aperçu hégélien est pénétrant, en ce qu'il se donne les moyens de comprendre le « fait religieux » comme fonction de la vie sociale dans son ensemble. Et la religion est en effet une pratique commune, et dans sa dimension de liaison (*re-ligio*) des individus, elle est fonction du cimentage social. Cependant, ne s'agit-il pas typiquement, sous ses formes réelles, d'une pratique sociale marquée par la division entre les sachants et ceux qui les écoutent et les suivent ? Dans les messes catholiques, c'est bien le prêtre qui donne le « la » : il parle, et les autres écoutent (en va-t-il différemment pour le druide ou le chaman, dans d'autres sociétés ?).

On peut mentionner un exemple dramatique de « développement » et de « diffusion » de pratiques communes (dans laquelle, d'ailleurs, l'institution religieuse est massivement impliquée) qui s'est fait au prix de violence, de destruction et de souffrances ineffables : la colonisation européenne. Dans ce processus, de nombreuses formes de faire et d'agir, de manières de se lier ensemble et de penser, ont été impitoyablement réprimées et détruites, pour, à la place, imposer par la force et les armes d'autres « formes universelles », de la domination et de la mise en esclavage. On peut élargir le diagnostic au processus de mondialisation du mode de production capitaliste : « là où il y avait un foisonnement de formes, il ne reste que le champ de ruines des ethnocides, génocides et biocides²⁶⁰. » Ici à nouveau, il me semble que la tournure calamiteuse de l'imposition réelle de telles « formes communes » d'agir (et de penser), qui se déroule aux yeux de tous, impose que l'on ne puisse s'en tenir à une réflexion en termes de « développement » du savoir, ou de la culture *tout court*. Dans un tel contexte, au lieu d'une réflexion dialectique sur le « développement » des formes de savoir envisagé de manière positive, ne conviendrait-il pas d'avoir recours à une dialectique négative, qui porterait sur les facteurs de mutilation, de destruction des formes de pensée et d'agir ?

²⁶⁰ S. Aumercier et F. Grohmann, *Quel sujet pour la théorie critique ? Aiguiser Marx et Freud l'un par l'autre*, Albi, Crise & Critique, 2024.

Remerciements

Je voudrais remercier, en premier lieu, Madame Chiara Collamati, promotrice de ce travail, pour son accompagnement constant qui m'a été très précieux, pour ces nombreuses lectures (et relectures), entretiens et conseils. Ainsi que pour la patience infinie dont elle m'a témoigné tout au long de ce chemin. C'est aussi, par ailleurs, son enseignement qui a déclenché pour de bon l'étincelle d'un questionnement qui me travaillait depuis le tout début de mes études de philosophie. Je voudrais également remercier Madame Florence Caeymaex et Monsieur Édouard Delruelle, pour l'attention qu'ils porteront à ce travail. Enfin, je tenais à remercier Monsieur Grégory Cormann, pour son écoute, et pour ces nombreux échanges, si intéressants qu'ils peuvent nous faire oublier la météo.

Je voudrais également remercier Messieurs Louis Carré, Jean-Baptiste Vuillerod, et Soheil Matin, pour leur écoute et leurs conseils, qui m'ont également été précieux.

Je voudrais adresser ma reconnaissance la plus sincère à Florine, pour ses relectures, conseils, pour ces dialogues extrêmement éclairants qui m'ont permis, ai-je l'impression, d'allumer la lumière à certains endroits encore indécis de mon argumentaire.

Un grand merci, également à mes autres amis, qui m'ont soutenu au cours de ce travail : Vanessa, Charlie, Tom, l'autre Tom aussi, d'ailleurs, Zoé, Justin et Marius. Je remercie également mon frère Colin, ainsi que mes parents, pour leur soutien et leurs encouragements.

Bibliographie

Ouvrages de Hegel :

G.W.F. Hegel, *Correspondance. I. 1785-1812* (tr. J. Carrère), Paris, Gallimard, 1962.

——— *Science de la logique. Livre troisième. Le concept (1816)* (tr. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 2016.

——— *Phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite), Paris, Aubier (coll. « Bibliothèque philosophique »), 1941.

——— *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (tr. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 2012.

——— *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : système et histoire de la philosophie* (tr. J. Gibelin), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1954.

——— *Leçons sur la logique et la métaphysique. Heidelberg 1817* (tr. A.-P. Olivier, J.-M. Lardic *et al.*), Paris, Vrin, 2017.

——— *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (tr. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 2012.

——— *Principes de la philosophie du droit* (tr. J.-F. Kervégan), Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2016.

——— *Encyclopédie des sciences philosophique. I. La science de la logique* (tr. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1970.

Ouvrages sur Adorno:

T. Adorno, *Jargon de l'authenticité* (tr. E. Escoubas), Paris, Payot (coll. « Critique de la Politique »), 1989.

——— *Introduction to dialectics* (tr. N. Walker), Cambridge, Polity Press, 2017 et

——— *Trois études sur Hegel* (trad. Groupe du Collège international de philosophie), Paris, Klincksieck (coll. « Critique de la politique »), 2024 ;

——— *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*. (tr. C. David et A. Richter), Paris, Payot (coll. « Critique de la politique »), 2011.

——— *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (tr. E. Kaufholz et J.-R. Ladmira), Paris, Payot (coll. « Petite bibliothèque Payot Classiques »), 2003.

——— *Dialectique négative* (tr. Groupe du Collège de philosophie), Paris, Payot (coll. « Petite Bibliothèque Payot »), 2016.

Autres ouvrages cités :

S. Aumercier et F. Grohmann, *Quel sujet pour la théorie critique ? Aiguiser Marx et Freud l'un par l'autre*, Albi, Crise & Critique, 2024.

E. Bloch, *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel* (tr. M. de Gandillac), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de Philosophie »), 1978.

C. Bouton et E. Renault (dir.), *Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Lyon, ENS éditions, 2022.

F. Châtelet, *Hegel*, Paris, Seuil (coll. « Écrivains de toujours »), 1994.

Collectif, *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 2002.

B. Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1910.

G. Debord, *La société du spectacle*, Chicoutimi, *Les classiques des sciences sociales*, 1992.

- A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2008.
- L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)* (tr. L. Althusser), Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1973, p. 12.
- E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon (coll. « série grise »), 1968.
- S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (trad. A. Berman), Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales.
- M. Forster, « Hegel's dialectical method », in F.C. Beiser (dir.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- M. Foucault, *La constitution d'un transcendental dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Vrin, (coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie»), 2024.
- A. Garcia Calvo, *Lalia. Ensayos sobre el lenguaje*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- J.-L., Gouin, *Hegel. De la logophonie comme chant du signe*, Sesto San Giovanni, Mimésis, 2023.
- M. Heidegger, *Histoire de l'estre.. 1. L'histoire de l'estre. 2. Koivóv. À partir de l'histoire de l'estre* (trad. H. Carron et P. David), Paris, Gallimard (coll. “Bibliothèque de Philosophie”).
- M. Inwood, *A Hegel dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.
- S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (tr. P. Petit), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 2002.
- G. Lebrun, *La patience du concept. Essai sur le discours hégelien*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la philosophie »), 1972.
- B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015.
- M. Löwy, *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*. Paris, L'éclat (coll. « Philosophie imaginaire »), 2019.

- G. Lukàcs, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste* (tr. K. Axelos et J. Bois), Paris, Minuit (coll. « Arguments »), 1960.
- C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1999.
- H. Marcuse, *Raison et Révolution* (tr. R. Castel), Paris, Minuit (coll. « Le sens commun »), 1968.
- J.-F. Marquet, *Leçons sur la “Phénoménologie de l'esprit” de Hegel*, Paris, Ellipses, 2009.
- K. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique Livre 1* (tr. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions sociales (coll. « Les essentielles »), 2022.
- K. Marx, *Œuvres. III. Philosophie*, (trad. M. Rubel), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »).
- J.-R. Seba et G. Lejeune (dir.), *Hegel : une pensée de l'objectivité*, Paris, Kimé, 2017.
- B. Ollman, *La dialectique mise en œuvre. Le procédé d'abstraction dans la méthode de Marx*, Paris, Syllepses (coll. « mille marxismes »), 2005.
- E. Renault, *Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2002.
- A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation. I* (tr. M. Dautrey), Paris, Gallimard (coll. « Folio essais »), 2009.
- P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ein dialogischer Kommentar*, 2021.
- P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Band 1 : Gewissheit und Vernunft. Band 2 : Geist und Religion*, 2014 ;
- P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1. Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein. Qualitativen Kontraste, Mengen und Masse*, 2019, *Band 3. Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff*, 2022.

O. Tinland, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

S. Zizek, *The most sublime hysterical. Hegel with Lacan* (tr. T. Scott-Railton), Cambridge, Polity Press, 2014

Articles

Balibar, « *Ich, das Wir, und Wir, das ich ist* : le mot de l'esprit », in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris, PUF (coll. « Pratiques théoriques »), 2011.

V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », in *Les études philosophiques*, 1999.

B. Haas, « Que signifie : appliquer la Logique spéculative ? », in J.-M. Buée, E. Renault, *et al.* (dir.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan (coll. « La Philosophie en commun »), 2006.

B. Haas [compte-rendu], « Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar, vol. 2 : Die objektive Logik. Die Lehre vom Wesen* », *Archives de philosophie*, 2022.

A. Koyré, « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », in *Revue philosophie de France et de l'étranger*, 1934.

N. Larsen, « Idiome de crise. De l'immanence historique du langage chez Adorno », in *Krisis*, consulté en ligne en juillet 2025 à l'adresse : <<https://www.krisis.org/2006/idiome-de-crise/>>.

Alain-Patrick Olivier, « la dialectique hegelo-adornienne », in *Philosophie*, 2012.

E. Renault, « Critical Theory and Processual Social Ontology », in *Journal of Social Ontology*, 2016 .

——— « Théorie sociologique, théorie sociale, philosophie sociale : une cartographie critique. », in *Sociologie*, 2018.

A. Schnell « La légitimations de la « nécessité logique » : la position de Hegel face à Fichte et Schelling dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* », in *Temporalités*, 2009.

J. Vioulac, « Une spirale d'auto-destruction », in *Le Grand Continent*, 2022 [en ligne].

J.-B. Vuillerod, « Hegel, critique de Kant. Poser autrement la question de la vérité », in L'enseignement philosophique 2023/3, p. 91-100.